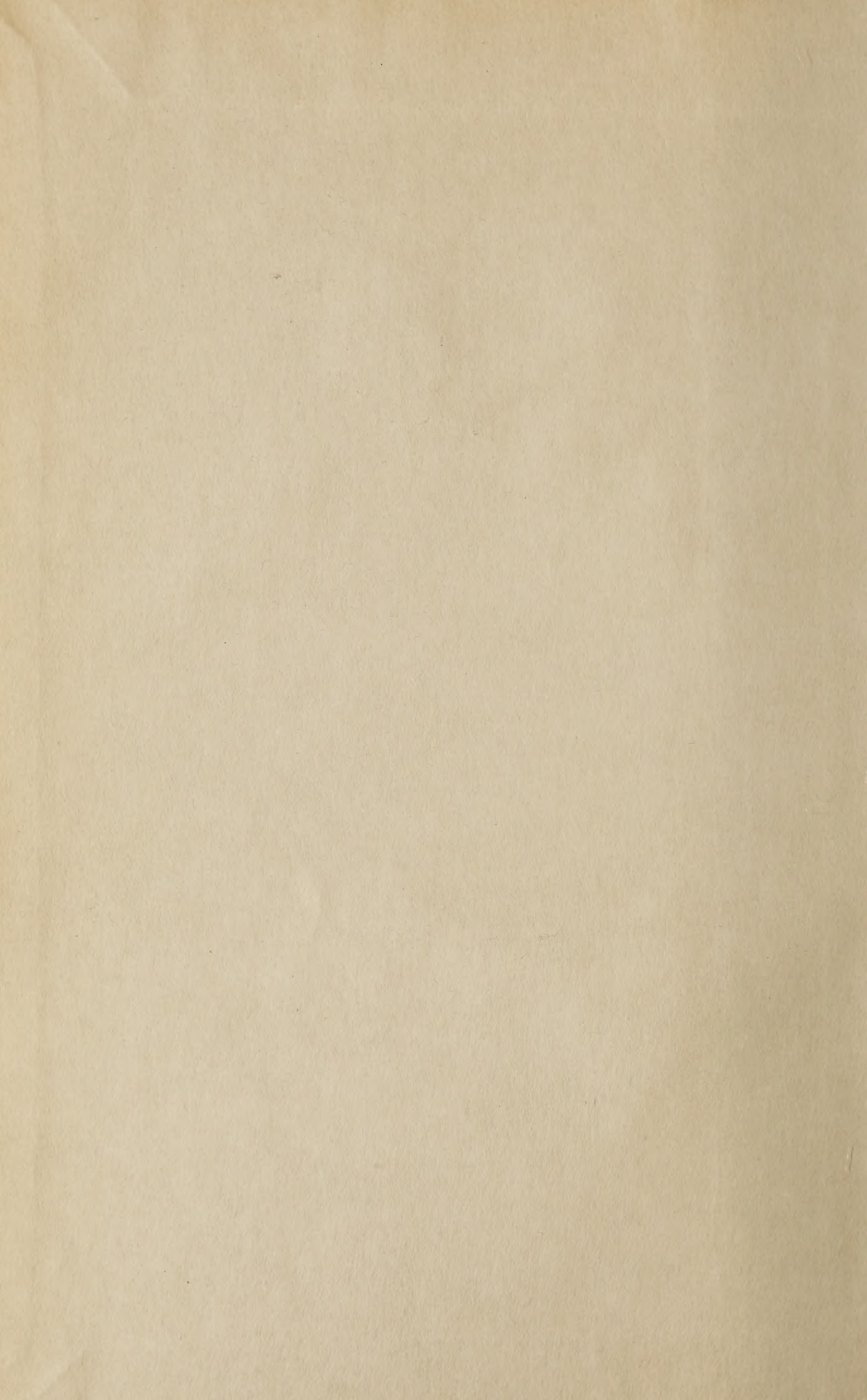




VORTRÄGE DER BIBLIOTHEK WARBURG

HERAUSGEGEBEN VON FRITZ SAXL

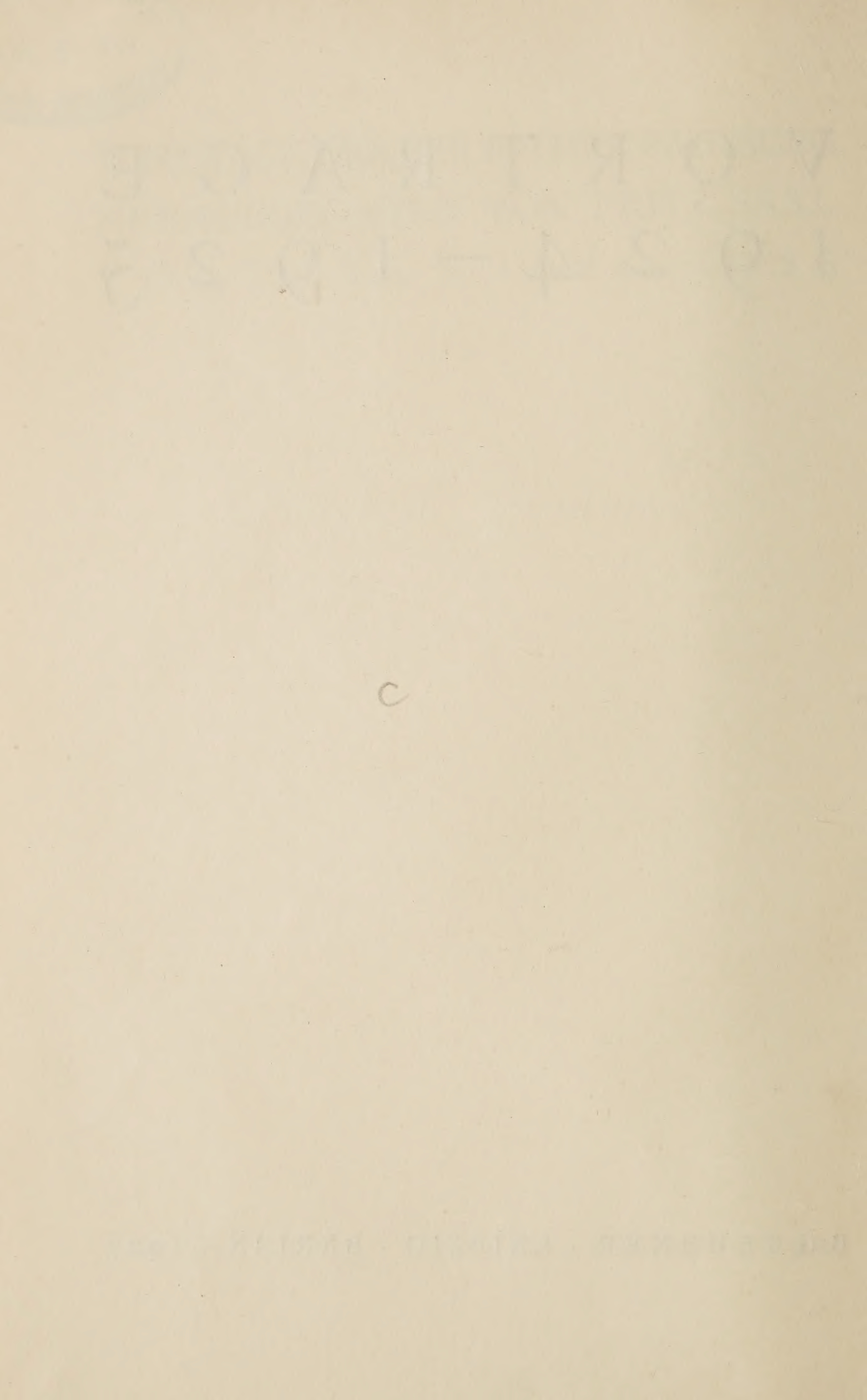
VORTRÄGE 1924—1925

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1927

VORTRÄGE 1924–1925

Warburg institute.

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN · 1927



INHALT

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Zu dem Aufsatz von Panofsky.

Zu dem Aufsatz von Kautzsch.

ALT-GRIECHISCHE THEOLOGIE UND IHRE QUELLEN

Von Richard Reitzenstein in Göttingen.

Es ist im wesentlichen eine methodologische Frage, die ich heut Ihrer Beurteilung unterbreiten möchte. Wer in der Religionsgeschichte das geschichtliche Element besonders betont, wird sich an die Entwicklungen großer Religionen bei historisch bekannten aufstrebenden Völkern halten müssen; als Teil ihrer Geistesgeschichte wird er die Geschichte ihrer Religion fassen; alle Kultureinflüsse, die das Volk erfährt, werden sich in ihr spiegeln. So tritt die Frage der Entlehnung notwendig in den Vordergrund. Sie ist leicht zu beurteilen, wo es sich um Nachbarvölker handelt; schwerer schon, wo zwischen räumlich weit gesonderten Nationen nur starke Handelsbeziehungen nachweisbar sind. Ganz unmöglich scheint sie zunächst, wo auch die fehlen oder doch zu fehlen scheinen. Genügt auffällige Übereinstimmung, hier als Ursache direkte Übertragung anzusehen? Genügen die Unterschiede, die natürlich auch immer nachweisbar sind, eine solche zu bestreiten? Dem Prinzip nach gewiß nicht. Kein einzelner Mensch kann die Religion eines andern voll übernehmen; wenigstens wenn sie ihm wirklich Religion sein soll, muß er sie nach sich selbst modeln und wird das um so stärker tun, je höher sein Eigenbesitz an religiösem Empfinden und religiösen Formen schon war. Ebenso ist theoretisch die vorher erwähnte Frage, ob das Fehlen näherer Berührungen die Annahme des Einflusses zweier Religionen und Nationen aufeinander auszuschließen berechtigt, gewiß zu verneinen. Wir lassen dabei gänzlich einen Typus der Religionen aus den Augen, der geschichtlich sogar besondere Wichtigkeit hat, die Missionsreligionen, die zu keiner Zeit ganz fehlen. Als reinen Typus nenne ich etwa Manichäismus und Buddhismus, ja auch das Christentum, mit einiger Einschränkung Islam und Judentum. Schon letzteres zeigt uns, daß Volksreligionen auch für einen bestimmten Zeitraum Missionsreligionen werden können; Sie alle wissen, daß in den letzten Jahrhunderten vor Christus fast alle orientalischen Religionen diesen Charakter annehmen. Ist ähnliches nie früher, nie auch bei solchen Religionen geschehen,

für die uns jetzt feste Zeugnisse mangeln? Vor einiger Zeit konnte ich in der nordischen Edda eine Strophe nachweisen, die sicher aus einem manichäischen Liede genommen ist.[1]) Erst während des Drucks schickte mir ein Hamburger Freund, Dr. Saxl, zur Bestätigung den historischen Nachweis, daß tatsächlich manichäische Missionare damals nach Island gekommen sind. Den Zusammenhang chinesischer und persischer Religions- und Weltvorstellungen behauptete vor kurzem kühn der Belgier de Saussure. Wer jetzt einmal v. Le Coqs Beschreibungen der Kultur- und Völkermischung an der uralten Seiden-Handelsstraße durch Innerasien verfolgt hat, wird an dem Zusammenhang kaum zweifeln[2]), nur fragen, wo die Priorität zu suchen ist. Beim Verfolgen der alten Bernstein-Handelsstraße von der Ostsee zum Schwarzen Meer gewinnt man ganz ähnliche Eindrücke.

Die Frage, wann Ähnlichkeiten zum innern Beweis von Entlehnungen dienen können, wird immer dringender. Eine prinzipielle Entscheidung scheint mir unmöglich, aber an bestimmten Beispielen läßt sich vielleicht eine Übereinstimmung herstellen und eine Richtlinie der Forschung festsetzen. Daß sie bisher fehlt, zeigt das ganz verschiedene Verhalten unsrer Philologien. Die klassische, um mit den Sünden der eignen Disziplin zu beginnen, stellt sich bisher sehr ablehnend; wir empfinden die Annahme einer Entlehnung in das echte Hellenentum fast wie die Verletzung eines Dogmas von der Originalität des griechischen Geisteslebens, wenn wir auch — durch den Spaten belehrt — Abhängigkeit der griechischen Kunst und Kultur vom Orient zugeben müssen. Ganz weitherzig scheint im Augenblick ein großer Teil der Germanisten, und zwar in Deutschland wie im höheren Norden. Der Baldrmythos wird von hervorragenden Gelehrten teils aus Lydien erklärt — eine bei Herodot erhaltene Novelle vom Sohne des Königs Kroisos, der auf der Jagd aus Versehen erschossen wird, genügt dazu — teils aus Ägypten, wo ja wenigstens ein Gott, Osiris, von seinem Bruder Seth getötet wird. Ein Erzählungsmotiv wird allein betont, auch wenn der Gesamtverlauf der Erzählung recht wenig übereinstimmt. Ich wage auf dem fremden Gebiet natürlich nicht zu urteilen; mich selbst hat die genaue Nachprüfung eines hervorragenden Werkes wie Olriks „Ragnarök" vollkommen skeptisch gegen diese Benutzung von Erzählungsmotiven gemacht. Selbst bei ihm, dem sehr Vorsichtigen, erwiesen sich alle als sicher angeführten Beispiele als trüge-

---

1) Weltuntergangsvorstellungen, Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte, Uppsala 1924, Lundequistska Bokhandeln.

2) Vgl. jetzt auch Vilh. Thomsen, Aus Ostturkestans Vergangenheit, mir zugänglich in der Übersetzung von H. H. Schaeder, Ungarische Jahrbücher Bd. V, Heft 1.

risch, aus Zufälligkeiten besonders der literarischen Überlieferung erklärbar. Anders war es mit deutlich ausgeprägten Ideen oder gar Dogmen. Hier ließen sich überall historische Zusammenhänge nachweisen oder leicht konstruieren. Was sich mir daraus für Folgerungen für mein Spezialfach ergaben, möchte ich an zwei Beispielen aus diesem zeigen. Sie werden die Methode, für die ich eintreten möchte, auch im einzelnen am besten dartun.

Ich möchte mit dem ältesten Theologen Griechenlands, Hesiod, und zwar mit seiner Schilderung des Weltverlaufs in fünf Zeitaltern beginnen. Sie entspricht einer weit verbreiteten orientalischen Doktrin eines Weltverlaufes in vier Zeitaltern, die uns in indischen und persischen Schriften, ferner in der jüdischen und mandäischen Literatur vorliegt. Nun sind die orientalischen Quellen überwiegend zeitlos. Es handelt sich darum, für eine oder mehrere von ihnen feste Bestimmungen zu finden.

Dazu verhalfen die Reste einer griechisch geschriebenen, aber für ägyptische Leser bestimmten, auf Papyrus erhaltenen Apokalypse, welche die Not Ägyptens in der letzten Zeit vor dem Weltuntergang schilderte, des sogenannten Töpferorakels. Ägypten ist eine Beute der Fremdvölker geworden, die ganze Natur hat sich verkehrt, der Nil bringt keine Überschwemmungen mehr, die Sonne verbirgt ihren Schein, Sommer und Winter mischen sich, die Erde bringt keine Frucht, Raub und Mord herrscht im Lande. Als Eroberer werden andeutend bezeichnet Kambyses der Perser und Antiochos Epiphanes von Syrien. Was nun folgt, die völlige Zerstörung der Stadt Alexandria und das Auftreten eines gottgesandten Erlöserkönigs ägyptischen Geblütes, der 55 Jahre herrschen wird, ist nie eingetreten. In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ist also diese Apokalypse geschrieben. Nun nennt sie die Feinde, Perser wie Syrer, gleichmäßig die gottlosen Gürtelträger. Der Ausdruck, der zugleich religiöse Bedeutung haben muß, ist um so seltsamer, als der Ägypter selbst seit Urzeiten den festen Gürtel, sogar mit Metallbeschlag, trägt, der Perser aber grade nicht. Das Rätsel löste sich mir, als ich mich erinnerte, daß in einer persischen Apokalypse, dem sogenannten Bahman-Yašt, der uns erst in einer mittelalterlichen Rezension vorliegt, die Endzeit für Iran die Fremdherrschaft der Zornteufel bringt, die den Ledergurt statt der heiligen Gebetsschnur tragen. Hier ist also die Bezeichnung religiös begründet und anschaulich, und leicht ließ sich erweisen, daß das Töpferorakel und eine jüngere ägyptische Apokalypse nach dem persischen Muster gemacht sind. So war also eine Datierung für das Alter des Musters gewonnen. Innerliche Wahrscheinlichkeit hatte sie dadurch, daß in

dem Bahman-Yašt eigentümlich alte religiöse Motive vorliegen, und daß ferner in ihm zwei alte avestische Schriften erwähnt sind, welche den Grundgedanken auch enthalten haben müssen. Er ist: Zarathustra hat seinen Gott Ahura Mazda um Allwissenheit gebeten; er erhält sie von ihm in einem Becher Wassers und schaut, nachdem er ihn getrunken hat, nun einen Baum mit vier Zweigen: einem goldnen, silbernen, kupfernen und einem von Mischeisen. Der Gott belehrt ihn: die Wurzel des Baumes ist die unsichtbare Welt, die ich geschaffen habe, die vier Zweige die vier Zeitalter, die von dir ab folgen sollen bis zum Weltende: dein Zeitalter ist noch von Gold, die folgenden von Silber, Kupfer, Eisen, denn jedes ist schlechter als das frühere; das letzte bringt die Fremdherrschaft der Gürtelträger, den Verfall der Religion und Sitte, die Verkehrung der ganzen Natur. Dann kommt der Erlöser. Genau dasselbe bietet im zweiten Jahrhundert vor Chr. die Vision des Nebukadnezar im Buche Daniel: der König schaut einen Mann, das Haupt von Gold, die Schultern von Silber, der Bauch von Kupfer, die Füße von Eisen mit Ton gemischt; es sind vier Zeitalter, dann folgt das Ende. Die Entlehnung aus einer nichtjüdischen Quelle ist allgemein zugegeben. Weltbaum und Weltstandbild wechseln mit einander ab; alte indische Gegenbilder erklären das. Noch klarer als bei Zarathustra ist hier, daß der Beginn nicht bei dem Empfänger der Offenbarung liegen kann. Die ganze Weltzeit muß gemeint sein, die ja für den Perser in vier Perioden von 3000 Jahren zerfällt. Das Ursprünglichste wird also die mandäische Form bieten, nach der der erste Mensch Empfänger dieser Offenbarung ist. Auch das ist in früheren persischen Urkunden, die jetzt verständlich werden, noch angedeutet. Wir kommen mit diesem Original in unbekannte Vorzeit. Babylonische Einflüsse sind wahrscheinlich; wird doch hier, freilich auch in Medien und Persien schon früh, jedem Planeten ein Metall und eine bestimmte Farbe zugeschrieben. Man denke an Ekbatana. Von Babylonien muß nach allgemeiner Anschauung auch Indien beeinflußt sein, wo uns in der sogenannten Yuga-Lehre dieselbe Rechnung begegnet: vier Perioden durchläuft jedesmal die Welt von ihrer Schöpfung bis zu ihrer Zerstörung, nur werden sie hier in der Hauptfassung mit der Verschlechterung zugleich immer kürzer; auch sie sind ferner durch die vier Farben gekennzeichnet, welche die Metalle oder Sterne repräsentieren. Die Berechnungen der Zeit wechseln, und zwar so, daß eine wechselseitige Beeinflussung Vorderasiens und Indiens sicher scheint.

Die indische Lehre, die sich in der Sekte der Jaina bis heute erhalten hat, schließt an den Weltgott Krischna, der in den vier Altern seine Farbe wechselt. In dem ersten war seine Farbe licht; die Geschöpfe vergingen noch nicht. Es gab keine Krankheit, kein Alter, keine Abnahme der

Sinne, aber auch keine Leidenschaft und nichts, was sie wecken konnte, Handel oder Streit und Krieg. Gerechtigkeit und Frömmigkeit waren noch voll vorhanden. Im zweiten ist der Gott rot, Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind schon beim Beginn um ein Viertel geringer. Die Religion wird äußerlicher, neue Sitten kommen auf. Doch hält man im allgemeinen sich noch an die Pflicht. Beim Beginn des dritten ist der Gott gelb, die Religion und das Recht um die Hälfte geringer, Sekten bilden sich, die Leidenschaften kommen zur Herrschaft und mit ihnen Krankheiten und schweres Schicksal; Mangel an Recht läßt die Geschöpfe zugrunde gehen.

Beim Beginn des vierten ist nur ein Viertel von Religion und Recht noch vorhanden; der Gott trägt die schwarze Unheilsfarbe. Alle Ordnungen, auch die religiösen, hören auf; die Menschen sind vom Zorn beherrscht, Hunger, Furcht, Krankheiten und Plagen walten. Ist dann das Recht ganz verschwunden, geht die Welt zugrunde, aber sie ersteht wieder und mit ihr das Recht und beide durchlaufen denselben Kreislauf.

Es ist diese letzte Periode, die naturgemäß in diesen Schilderungen besonders ausgemalt wird. Ich hebe aus dem dritten Buch des Mahābhārata die Prophetie des Einsiedlers Mārkaṇḍeya hervor: die Religion stirbt immer mehr aus, Lüge und Betrug herrschen; der Schlechte wird geehrt, der Gute mißachtet; die natürlichen Bande lösen sich; sieben Barbarenvölker brechen ein, deren Könige die Erde beherrschen. Die Lande sind öde, keine Frucht gedeiht, die Menschen werden immer kleiner, immer kurzlebiger; die Kinder sind wie Greise, die Greise wie die Kinder. Es ist Zug für Zug die Schilderung des Bahman-Yašt, aus dem ich an Einzelheiten nur zufüge, daß alle Menschen Betrüger werden, alle Bande der Verwandtschaft gelöst sind, Achtung und Liebe aus der Welt entfliehen.

Wenden wir nun unsern Blick zu Hesiod, der etwa im Anfang des siebenten Jahrhunderts in seinen Werken und Tagen Ähnliches berichtet. Er führt mit seinem Bruder Perses einen Rechtsstreit, den die Dorfkönige, wie er voraussieht, gegen alles Recht für diesen günstig entscheiden werden. Sie und den Bruder soll die Schilderung warnen: „Golden schufen die unsterblichen Götter zuerst der Menschen Geschlecht. Die lebten unter des Kronos Herrschaft wie Götter, sorglosen Sinns, ohne Mühen und Leiden. Auch das schlimme Alter fehlte, Hände und Füße behielten immer die gleiche Kraft. So lebten sie in Frohsinn und starben, als ob sie einschlummerten. Voll war ihr Glück; die Erde brachte von selbst reiche Nahrung und in friedlichem Behagen verstrich ihr Leben. Und nachdem die Erde dies Geschlecht in sich verborgen hat, sind sie nach Zeus' Ratschluß Gottwesen geworden, der Menschen Hüter, die

über Recht und Unrecht wachen und unsichtbar segenspendend über die Erde gehen. Solche Ehre ward ihnen.

Sodann schufen die Himmelsherren ein zweites, viel geringeres Geschlecht, von Silber, dem goldnen nicht im Äußern gleich und nicht im Sinn. Wohl lebte das Kind in der Mutter Hut noch 100 Jahre in törichter Jugend; aber wenn sie die Mannheit erreicht hatten, dauerte ihr Leben nur noch kurz und blieb nicht leidlos — durch ihre Torheit, denn von Frevel gegeneinander konnten sie sich nicht fernhalten noch wollten sie die Götter ehren und ihnen opfern. Zornig darüber ließ Zeus auch sie in die Erde sinken, doch nach ihrem Vergehen noch heißen sie die unterirdischen Seligen, wohl Zweite nur, doch Ehre bleibt auch ihnen noch.

Vater Zeus aber schuf ein drittes, ehernes Geschlecht, dem silbernen nicht mehr gleich, aus harten Eschenstämmen, kraftvoll und gewaltig. Des Krieges leidvolle Werke und Frevel war ihr Tun. Nicht Feldfrucht aßen sie, ihr Sinn war wie von Stahl, gewaltig die Kraft ihrer unnahbaren Hände, die aus den Schultern der gedrungenen Leiber hervorwuchsen. Ehern waren ihre Waffen, ehern ihre Häuser, ehern alles Gerät; das schwarze Eisen gab es noch nicht. Sie gingen unbekannt und namenlos, voneinander bewältigt, in des grausen Hades dunkle Hallen; der düstre Tod bezwang sie trotz ihrer Kraft; sie schieden aus dem Sonnenlichte.

Als auch dies Geschlecht die Erde geborgen hatte, schuf Zeus ein viertes auf der Männererde, das viel gerechter und viel besser war, der Heroen göttliches Geschlecht — Halbgötter nennt man sie, die vor uns auf der weiten Erde waren. Doch die hat Krieg und wilder Kampf dahingerafft, die einen bei Theben im Streit um die Herden des Oedipus; die andern, die übers Meer Helenas halber nach Troja gefahren waren, fanden dort den Tod; nur einige entrückte Zeus und verpflanzte sie ans Ende der Erde; dort leben sie leidlos auf den seligen Inseln im Ozean, die beglückten Heroen, und süße Frucht spendet dreimal im Jahr ihnen die nährende Erde.

O hätte ich nicht unter dem fünften Geschlecht leben müssen, sondern wäre vorher gestorben oder n a c h i h m g e b o r e n — Hesiod erwartet also, daß der Kreislauf wieder mit einem glückseligen Geschlecht beginnt — denn jetzt lebt das e i s e r n e Menschengeschlecht. Nicht bei Tage noch bei Nacht endet für sie Mühe und Elend, in denen sie sich verzehren. Und immer neue Sorgen schicken ihnen die Götter. Freilich noch mischt sich auch für sie Gutes mit dem Schlimmen. Aber Zeus wird auch dies Geschlecht der Menschen verderben, w e n n e i n s t m i t w e i ß e m H a a r g l e i c h d i e K i n d e r g e b o r e n w e r d e n. Und nun folgt die Schilderung der Endzeit. Nicht der Vater wird den Kindern mehr

recht sein, noch die Kinder den Eltern, nicht dem Wirte der Gast, nicht der Freund dem Freunde. Den Bruder wird man nicht mehr lieben, die greisen Eltern nicht ehren, sie ohne Furcht vor der Götter Strafe mit herbem Wort tadeln und ihrem Alter nicht Pflege gewähren. Für Eiderfüllung, Rechtlichkeit und Güte wird kein Dank sein, den Übeltäter und Frevler wird man ehren. Gewalt ist Recht, Mitleid entschwunden. Der Schurke bringt mit Lügenwort und Eid dem Guten Schaden. Neid, Schadenfreude, Scheelblick sind von den unseligen Menschen unzertrennlich, und Recht und Scham, sie wandern von der Erde die Menschen verlassend zu den Göttern zurück. Nur Leid und Schmerzen bleiben bei den Menschen, und für das Unheil — es ist der Untergang — gibt es keine Abwehr."

So ungefähr lautet die rätselhafte Verkündigung, die wohl keiner aus sich selbst deuten kann. Mich wenigstens vermag auch der letzte Versuch eines hervorragenden Gelehrten nicht zu befriedigen. Ed. Meyer findet hier unter dem Schein einer Geschichtskonstruktion tiefstes Denken über den Wert der Kultur: am glückseligsten wäre, wenn er möglich wäre, ein Zustand untätigen Genießens, freilich würde er schon die nächste Generation zu einem verweichlichten Prinzendasein führen. Arbeit und Kultur führen zu Ichsucht und Härte, Überhebung und schließlich Kampf aller gegen alle; freilich gibt es dabei auch gerechtere und tüchtigere Menschen. Die jetzige Generation ist jedenfalls die verkommenste und unseligste. Ich verstehe den Anschluß des letzten Gedankens überhaupt nicht, und den Bau der ersten beiden Gedanken nur, wenn ich mir den Dichter wie den Buchhalter Liebold in Freytags Soll und Haben vorstelle, der immer im Nachsatz zurücknimmt, was er im Vordersatz behauptet und sagt: „ich glaube, dieser Tee ist zu schwach, aber freilich ist starker Tee sehr ungesund." Selbst in dieser Charakteristik würden wir eine zugleich den Gegensatz bildende Verdopplung nicht ertragen, und für diese Frühzeit scheint mir diese Art der Gedankenfügung überhaupt unmöglich. Wir können bei Hesiod nicht den Grundgedanken einer fortschreitenden Weltverschlechterung leugnen, der in den orientalischen Stellen so klar und lehrhaft ausgesprochen wird. Freilich würde mich diese Übereinstimmung noch nicht veranlassen von Entlehnung zu reden, auch nicht der bei Hesiod unbestreitbare Hinweis auf einen Weltuntergang und eine Welterneuerung. Das kann überall entstehen. Ja noch mehr! Selbst die Bezeichnung der Perioden nach denselben vier Metallen würde ich nicht für unbedingt entscheidend betrachten, wenn Hesiods Denken dabei aus sich selbst verständlich wäre.

Soll Hesiod die Bezeichnungen nach den vier Metallen sich selbst

gebildet haben, so müssen wir fragen: was gab ihm den Anlaß und was beabsichtigte er? Man sagt: das Erzzeitalter kannte er aus dem Epos, sah Überreste vielleicht noch in seiner Zeit und fand hier das Eisen herrschend. Woher dann die Vorstellung eines goldnen und silbernen Zeitalters? Nach dem Gebrauch dieser Metalle sind sie nicht charakterisiert. Woher ferner die Trennung des Heroenalters von dem ehernen? Oder man sagt: die Metalle sind Symbole für den Wert. Dann ist das Erzzeitalter widersinnig charakterisiert; hier geht Hesiod ja wirklich von der Verwendung aus. Und dabei ist das Heroenalter widersinnig eingeschoben. Aber auch eine Vermischung der beiden Absichten, nach Wert oder Gebrauch des Metalls zu charakterisieren, genügt zur Erklärung nicht. Wenigstens die Zahl der Zeitalter mußte ihm dann gegeben sein, ein Zwang vorliegen, sie auszufüllen. Der liegt aber nicht vor; Hesiod überschreitet ja seinerseits die Zahl der Metalle, indem er das Heroenzeitalter einlegt. Endlich, auch das Heroenalter als jüngere Interpolation zu streichen, ist, wenn auch oft versucht, doch ganz unmöglich. Dann können wir ja nicht leugnen, daß Hesiod eine Menschheitsgeschichte geben will, und ihr Bild, wie es dann bleibt, ist doch für ihn und seine Hörer ganz unmöglich. Seine Theogonie geht in die Heroengeschichte über, seine Dichtung gilt immer wieder den Heroen; der Adel, an dessen Sitzen der Rhapsode sein Lied singt, stammt von ihnen, ihre Zeit ist die unmittelbar vorausliegende und verehrte Vorzeit, vor ihr für den Griechen nichts als die Götter. Diese Vorzeit konnte Hesiod weder ignorieren noch dem silbernen oder ehernen Zeitalter, wie er sie schildert, gleichsetzen. Wer sie hier fortnimmt, muß tatsächlich den Rest als Entlehnung aus dem Orient, und zwar als ganz mechanische und ungriechische Entlehnung bezeichnen. Es ist ein Versuch, etwas von der „Originalität“ des Griechentums zu retten, wenn ich jetzt frage, ob etwa zwei Konzepte vermischt sind.

Von welchen Zeitaltern weiß denn Hesiod etwas zu sagen? Vom goldnen, vom Heroenzeitalter und von dem eisernen, aber jedesmal ist ein Widerspruch deutlich fühlbar. Dagegen sind das silberne und eherne Zeitalter ganz unanschaulich, nur einem Schema zuliebe eingesetzt. Wenn im silbernen wenigstens die Kinderzeit noch 100 Jahre dauert, so sehen wir nur, daß die Lebenszeit im goldnen noch länger gewesen sein muß. Hesiod hat es nicht gesagt. Unfrömmigkeit und Frevel fehlen nicht ganz — das bedeutet wieder nur: es ist nicht ganz so gut wie das vorige; ebenso die Bezeichnung der „Ehre“, selige Unterirdische zu heißen. Das eherne Zeitalter, das Zeitalter der Leidenschaften in dem orientalischen Vorbild, versucht er positiv auszumalen, indem er sich ganz an den Namen hält: von Erz ist alles, selbst die Häuser.

Nur muß er gleich hinzufügen: aber namenlos sind sie vergangen, man weiß nichts von ihnen. Selbst das folgende, das Heroengeschlecht, darf in keiner Weise mit ihnen zusammenhängen, wiewohl es doch auch die Waffen und Geräte von Erz hat. Aber der Dichter, der hier genug zu sagen hätte, will gerade hier nichts sagen, als „viel gerechter und besser". Er kann die Heroenzeit in das ihm gegebene Schema nicht anders einordnen als unmittelbar vor der Gegenwart; aber eben darum duldet das Schema keine nähere Charakteristik. Nur die Kriege, in denen die Helden dahinsanken, und die Ehre, die Zeus einzelnen durch die Entrückung erwies, können erwähnt werden. Der ursprüngliche und griechische Gegensatz: große und edle Heroenzeit — kleine und gesunkene Gegenwart bestimmt noch die Stellung und das Empfinden; aber er ist hineingezogen in ein ganz anderes, rein religiöses und mehrgliedriges Schema.

Nun zu dem Anfang. Daß ihn Hesiod einem alten Volksmärchen entnimmt, das für Attika bezeugt und wahrscheinlich auch in das benachbarte Böotien herübergedrungen ist, sagt er selbst, indem er als Herrscher der goldnen Zeit Kronos, den früheren Gott, den Gott einer vorgriechischen Bevölkerung nennt. Das Schlaraffenland, das man später im Hades suchte, sollte damals auf Erden gewesen sein: niemand brauchte zu arbeiten, alles bot die Erde von selbst. Das trägt Hesiod hier in die orientalische Sage ein, die ja auch diese voll glücklichen Menschen ohne Handel und ohne Streit leben läßt — freilich in voller Gottesbeschauung. Wenn sie nach einem ungefühlten Tod zu den göttlichen Wächtern werden, die der indische Glaube kennt und die schon Rud. Roth[1]) mit den Wächtern Hesiods verglich, während in Persien die Fravahr, die Geister, der ersten Gläubigen ähnlich als Schutzgeister gefaßt werden, ist das voll begreiflich. Wie bei Hesiod die glückseligen Nichtstuer dazu kommen, versteht niemand, und schon Plato übt daran seine Kritik. — So bleibt nur noch das fünfte Alter, dessen bittere Charakteristik den eigentlichen Zweck des hesiodeischen Liedes bildet, es zum Mahnlied an den Bruder und an die Richter macht. Erst durch die orientalische Fassung, die den Weltuntergang verkündet, wird die Schilderung uns ganz verständlich. Aber ihn klar zu erwähnen, wagt der Grieche nicht; er entnimmt ihm nur die furchtbare Schilderung der Sittenverderbnis, den Einzelzug, daß die Kinder als Greise zur Welt kommen, das Leben also jetzt am allerkürzesten ist, und entnimmt ihm den weiteren Zug, daß das Recht die Erde verläßt. Dem Orientalen, Inder wie Perser, war dabei das Recht zugleich die Religion und die

1) Der Mythus von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern. Tübinger Universitätsschrift 1860, S. 17f.

göttliche Ordnung in dem Weltganzen, und wohl hat auch Hesiod die Empfindung für den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Aber nur noch symbolische Bedeutung hat es bei ihm, wenn Αἰδώς und Νέμεσις zum Himmel zurückkehren. Daß damit der Kosmos zerfällt, wird nicht mehr empfunden.

Die Entlehnung scheint mir sicher, und einen äußeren Anhalt, sie zu erklären, haben wir ja. Hesiod ist nicht nur der böotische Bauer, nicht die Umgegend allein wirkt auf ihn. Aus Kleinasien ist sein Vater zugewandert, ihm wird er auch die Anregung zur Rhapsodenkunst verdanken. Der Berufssänger aber, mögen wir ihn in Griechenland oder in Island oder an den Höfen ritterlicher Fürsten des Mittelalters betrachten, verlangt auch neuen Stoff, seltene Märe, und will, wenn er von der Urzeit berichtet, mit neuem Wissen prunken. Auch in die eigentliche Theologie Hesiods dringt dieser Zug ein. Aber hier haben wir nicht einmal eigentliche Theologie. Die Religion steht nicht im Mittelpunkt und nicht als Prophet tritt der Dichter auf. Einen erziehlichen Mythos will er in eigenem Namen bieten und erhofft Wirkung zunächst im bestimmten Fall, aber lehrreich kann er auch für die Zukunft sein. Freilich der orientalische Stoff, den er dazu verwendet und für Griechen umbildet, war ursprünglich Theologie, eine Apokalypse, eingeführt überall als höchste Offenbarung eines Gottes. Daß er für den Griechen diesen Charakter so ganz verloren hat und der Dichter mit ihm ohne allzuviel eigenes Nachdenken und Konsequenz schaltet —, das grade scheint mir charakteristisch und für uns lehrreich.

Als Theologie, als rein religiöse Lehre finden wir etwa ein Jahrhundert später die Lehre von vier Weltaltern dann bei den Orphikern wieder, sogar in verschiedenen Fassungen. Sie ist also von ihnen unmittelbar aus Thracien oder Kleinasien, nicht aber von Hesiod übernommen. Das bestätigt meine Vermutung, denn der Grundgedanke ist derselbe, den wir für die Quelle Hesiods annehmen mußten, nach dem vierten Weltalter tritt die Zerstörung ein. Es führt mich aber zugleich zu der Betrachtung eines anderen orphischen Liedes, das gegen diese damals dem Griechen schon vorliegende Lehre polemisiert und sicher dem sechsten Jahrhundert angehört. Die Grundlagen für sein Verständnis hat in neuster Zeit der Heidelberger Orientalist A. Goetze geboten, ist aber begreiflicherweise dem griechisch-philologischen Teil seiner Aufgabe nicht voll gerecht geworden. In der Textgestaltung muß ich von dem neusten, sehr verdienstvollen Herausgeber, Kern, etwas abweichen und zu der von Lobeck in seinem monumentalen Werk Aglaophamus gebotenen zurückkehren, an einer Stelle auch eine kühne, jetzt durch die orientalische Überlieferung gesicherte Konjektur Gottfried Hermanns auf-

nehmen. Die Rechtfertigung werde ich an einem andern Ort geben.[1]) Das Fragment lautet in einer allerdings ungefügen Übersetzung:

„Zeus ist der erste und Zeus der hellblitzende ist der letzte, Zeus das Haupt, Zeus die Mitte, aus Zeus besteht alles. Zeus ist ein Mann und Zeus ein göttliches Weib. Zeus ist die Tiefe der Erde, aber auch des gestirnten Himmels, Zeus der Winde Hauch, Zeus des Feuers rastlose Kraft, Zeus des Meeres Quell, Zeus Sonne und Mond, Zeus der König, Zeus allein für alle der Ursprung des Daseins. Eine Gewalt nur gibt es, nur einen großen Erzeuger-Gott, den Herrscher von allem, und nur einen königlichen Leib, in dem dies alles kreist, Feuer und Wasser, Erde und Luft, Nacht und Tag und Metis, der erste Erzeuger und der wonnespendende Geschlechtstrieb. Denn alles das ist beschlossen in dem mächtigen Leibe des Zeus. Sein Haupt und schönes Antlitz ist der leuchtende Himmel; die herrlichen, goldenen Locken der schimmernden Sterne heben sich darum, und nach beiden Seiten ragen zwei goldene Hörner, Aufgang und Untergang, die Wege der himmlischen Götter; seine Augen aber sind die Sonne und der Mond, und sein untrüglicher, herrschender Sinn ist der unendliche Äther, mit dem er alles hört und gewahrt; da gibt es keine Rede noch Stimme noch Schall noch Geflüster, das dem Ohr des Zeus, des gewaltigen Kroniden, entgeht. So ist sein unsterbliches Haupt und so sein Sinn, sein feuerstrahlender Leib aber, der unendliche, unerschütterlich feste, starkgliedrige, kraftvolle ist also zusammengefügt: Schultern, Brust und breiten Rücken des Gottes bildet der weite Luftraum, und Flügel sind ihm gewachsen, mit denen er überallhin schweben kann, und den heiligen Bauch des Gottes bildet die Allmutter Erde mit der Berge ragenden Gipfeln — ursprünglich nur der eine Berg, der Erdnabel, — um die Mitte aber schlingt sich als Gürtel der aufrauschenden Meerflut Gewoge, der Stand seiner Füße ist der Erde Wurzel, der dunkle Tartaros und das letzte Ende der Tiefe. Und wenn er das alles in sich verborgen hat, wird er es wieder ans sonnige Licht aus seinem Innern hervorbringen in leichtem Wunderspiel."

Ich muß Anfang und Schluß kurz erläutern, ehe wir Vergleiche suchen. Jene vier Weltperioden hatten andere Orphiker vier Göttern zugeschrieben. Nur in ihrer Reihe als zweiter oder dritter stand Zeus. Unser Dichter will nur ihn kennen; er ist erster und letzter, er das Haupt, er die Mitte, er alles. Oder nein — aus ihm besteht alles. Der bildliche Ausdruck Haupt für Anfang leitet den Dichter von der Vorstellung des Gottes der unendlichen Zeit über zu dem des Raumes oder vielmehr des Körpers; er ist das All, weil aus ihm alles ist. Sieben

1) Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus (Studien der Bibl. Warburg Bd. VII), Leipzig 1926, S. 69ff.

Verse beginnen dann mit dem Worte Zeus und fünfmal, oder, wenn wir den anders geformten Genetiv Διός mitzählen, sechsmal beginnt ein Satzglied im Innern mit dem Namen. Es sind die beiden heiligen Zahlen orientalischer Mystik, die Zahlen, welche die göttliche Einheit bilden, sieben und zwölf, bzw. dreizehn. Es ist unmöglich, irgendeinen Vers hier herauszubrechen. Das Zahlenspiel ist indisch und persisch. Mit Recht folgt gleich: nur einen Gott und nur einen Weltleib gibt es, er bildet den Gott. Der heilige Leib wird beschrieben und im Schluß gesagt, daß dieser eine Gott immer wieder, wenn er seinen Leib unsichtbar gemacht, die Welt in sich hineingezogen hat, sie aus sich wieder hervorbringt. Gott kann das leicht.

Das ist uns unverständlich. So wird denn der Streit um das Fragment bis heut beherrscht von der Behauptung eines trefflichen, leider rein rationalistischen und aller Religionsgeschichte abgeneigten Philosophen, Ed. Zeller, der erklärte, Zeus sei hier als die Weltseele der Stoiker, das vernunftbegabte Fluidum, das durch die ganze Materie fließt, als der Geist gefaßt. Das an sich gut bezeugte Fragment sei demzufolge jung und wertlos. Das tut den Worten in empörendster Weise Gewalt an. Ich will gar nicht fragen, ob ein Geist oder Pneuma einen Bauch hat. Der Dichter hat das Anstößige seiner Beschreibung selbst für den menschlich gestalteten Gott empfunden und ein für ihn nur der hohen Dichtersprache angehöriges Wort (νηδύς) eingesetzt und einzig hier das Beiwort heilig zugefügt. Die ganze Beschreibung zeigt: er will nicht sagen: Zeus durchweht die Welt, sondern: Zeus ist die Welt und Zeus ist die Zeit. Nicht eine philosophische Klügelei, sondern eine religiöse Empfindung, die im Orient visionäre Kraft gewonnen hat, liegt hier vor. Das gewinnt Bedeutung, wenn ich gleich zufüge, daß der beste philologische Kenner, Kern, übereinstimmend mit der Mehrzahl der Philosophen überzeugt ist, daß wir die Lehrmeinungen der Orphiker und ihre sonst fratzenhaften bildlichen Göttervorstellungen griechisch überhaupt nicht herleiten können. Im Orient und in den von ihm beeinflußten Teilen Südrußlands finden wir sie wieder. Kern erklärt die Orphiker als wandernde Missionare, die mit ihren heiligen Büchern herumzogen und hier und dort kleine Gemeinden gründeten. Prüfen wir an den Seltsamkeiten dieses einen Fragmentes, ob sich das bestätigt.

Ich fürchte, viele von Ihnen zu enttäuschen, wenn ich für mich nicht mit den Urformen religiösen Denkens beginnen zu können erkläre. Mag die Vorstellung, daß die Welt aus einem Lebewesen oder gar einem Menschen entstanden ist, ein weitverbreiteter Völkergedanke sein, hier liegt er in so eigenartiger Ausbildung und Verknüpfung uns vor, daß ich nur die reli-

giösen Bildungen berücksichtigen kann, welche in der Ausgestaltung schon ähnlich sind. Sie finde ich nur bei denselben beiden Völkern, bei denen ich das Vorbild für Hesiods Lehre von den Weltaltern gefunden habe.

Betrachten wir aus dem indischen Epos Mahābhārata noch einmal die Erzählung des frommen Einsiedlers Mārkaṇḍeya, der ich vorhin die Lehre von den vier Yugas oder Weltaltern entnahm. Er führte sie ein als eine Huldigung an den uranfänglichen Menschen, den ewigen und unvergänglichen, unbegreiflichen, mit Eigenschaften ausgestatteten, eigenschaftslosen, den Schöpfer und Zerstörer, das Selbst der Dinge, das anfangs- und endlose Wesen, den unzerstörbaren, der in dem Untergang und den Erneuerungen des Weltalls waltet. Die vier Weltalter werden dann geschildert, dann heißt es weiter: Nach dem Untergang wandert Mārkaṇḍeya in dem Chaos viele hundert Jahre. Endlich erblickt er unter einem Feigenbaum einen göttlichen Knaben; der bietet ihm einen Ruheplatz in seinem Innern, öffnet seinen Mund und zieht ihn mit unwiderstehlicher Atemkraft in sich hinein. Drinnen in seinem Bauch schaut Mārkaṇḍeya die ganze Welt mit ihren Reichen und Städten, mit dem Ganges, den andern Flüssen, dem Meer. Er sieht die wilden und zahmen Tiere, die vier Kasten der Menschen, jede bei ihrer Tätigkeit, die verschiedenen Klassen der Götter. Über hundert Jahre wandert er in dem Bauch des Gottes, dann wird er es müde, ruft den Gott an und wird mit der Kraft des Windes erhoben und aus seinem Munde herausgetrieben. Er sieht den Gott wieder vor sich unter dem Feigenbaum und fühlt sich von aller weltlichen Täuschung befreit im Besitz der reinen Wahrheit. Und nun redet der Gott zu ihm, er sei Nārāyaṇa (der Menschensohn), der Ursprung, der Ewige und Unvergängliche, der Schöpfer und Zerstörer aller Dinge. „Das Feuer ist mein Mund, die Erde meine Füße, Sonne und Mond meine Augen, der Himmel ist mein Haupt, der Äther und die Himmelsgegenden meine Ohren, die Sterne sind meine Haargruben[1]), die Ozeane meine Kleider, mein Bett und mein Haus. Beim Ende zerstöre ich alles in der Gestalt der fürchterlichen Zeit." Damit entschwindet der Gott, Mārkaṇḍeya wendet sich um und sieht, daß inzwischen die ganze Welt um ihn wieder erstanden ist. Er geht hin und verkündet: dieser Gott ist Vater und Mutter; zu ihm soll man seine Zuflucht nehmen.

Eine ähnliche, noch weit ergreifendere Visionsschilderung bietet die Bhagavadgītā im elften Liede. Der Held Arjuna wird vor der entscheidenden Schlacht durch den Gott Krischna, der unerkannt bisher

---

1) Der Inder scheint nur an die Poren zu denken, durch die das Licht hineindringt; der Grieche schaut in dichterischer Phantasie die Strahlen selbst als Haare das Haupt umgeben.

sein Wagenlenker gewesen ist, belehrt und fleht, den Gott in seiner wahren Gestalt sehen zu können. Da gibt ihm der seine göttlichen Augen und fordert ihn auf, nun in seinem Leibe die ganze Welt mit allen ihren Wesen und Formen zu schauen. Er ruft erstaunt: „Ich erblicke in deinem Leibe die Götter und alle Scharen der verschiedenen Wesen, Brahman den Herren auf seinem Lotosthron, alle Weisen und die himmlischen Schlangen. Kein Ende, keine Mitte, auch keinen Anfang erblicke ich an dir, o allgestaltiger Herr des Alls, sein erhabener Behälter, ewiger Behüter des unvergänglichen Gesetzes, uranfängliches Wesen." Und doch ist es auch wieder eine Menschengestalt mit Sonne und Mond als Augen und einem Mund von flammendem Feuer; der Raum zwischen Himmel und Erde ist von ihr erfüllt und alle Himmelsgegenden. Von allen Seiten stürzen die Menschen in seinen flammenden Rachen und verschwinden in ihm. Da spricht der Gott: „Ich bin der mächtige Tod, der Vernichter der Menschen; hierher — auf das Schlachtfeld — bin ich gekommen, sie zu vertilgen. Darum erhebe dich, erwirb Ruhm, besiege die Feinde. Nicht du tötest sie, du bist nur das Werkzeug; sie sind schon tot durch meinen Willen." Der Held verehrt ihn als den größten der Götter, das Sein und das Nichtsein, den Erkenner und das Erkannte, die höchste Stätte (den Raum), den, der alles durchdringt und darum alles ist. Der Gott aber sagt ihm, daß solche Schau, wie sie ihm gewährt sei, nicht durch das Studium der heiligen Schriften, nicht durch Askese oder Opfer erlangt wird; nur Handeln führt dazu, Gott zu erkennen und in Wirklichkeit zu erblicken und in ihn einzugehen. „Wer seine Werke um meinetwillen tut, mir ganz sich hingibt und mich liebt, wer frei ist von dem Hang zur Welt und ohne Feindschaft gegen alle Wesen, der gelangt zu mir." —

Eine dritte, wenig jüngere Vision, die nach einer indischen Erzählung ein griechischer Syrer berichtet, spricht davon, daß im Mittelpunkt der Erde in dem Berge Meru (dem Erdnabel) die Höhle des Zeitgottes liegt. In ihr ragt das hohe Standbild eines aufrecht stehenden Mannes mit ausgestreckten Armen, die rechte Hälfte männlich, die linke weiblich gebildet; an seinem Leibe ist die Welt dargestellt, Götter und Geisterwesen, Sonne und Mond, Himmel, Berge, der Ganges, der Ozean, Pflanzen und Tiere. In dieser Höhle liegt der Eingang ins Nirvana. Und deutlicher sprechen noch die Abbildungen der Welt in Gestalt eines großen stehenden Menschen, die in der Jaina-Sekte — vielleicht sogar nicht nur in ihr — sich bis heut in Indien erhalten haben und, seltsam, plötzlich im Mittelalter in der deutschen Mystik Gegenbilder finden — offenbar vermittelt durch die lateinischen Übersetzungen spätgriechischer astrologischer Traktate und der ihnen beigegebenen alten Bilder.

So könnte man die Frage aufwerfen, ob jene immerhin nicht allzu alten indischen Visionen von außen, das heißt von Griechenland her, beeinflußt sind. Wir können sie sofort verneinen. Die Grundanschauung reicht zurück bis in die älteste indische Literatur. Da führt uns z. B. schon die Muṇḍaka-Upaniṣad einen Preis des Weltgottes vor: „Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne. Aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer, das Wasser und, alltragend, die Erde. Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne, die Himmelsgegenden sind seine Ohren, die Stimme ist des Vedas Offenbarung, Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füßen Erde. Er ist das innere Selbst in allen Dingen.“ Wieder heißt er hier Nārāyaṇa, der Mensch. Dabei ist hier sogar ganz ebenso wie in dem orphischen Liede im Eingang die Elementenreihe zweimal in verschiedener Wendung aufgeführt, und Zug um Zug entspricht sich. Und wieder eine Stufe steigen wir empor in die Zeit der Brāhmaṇas und finden hier einen ursprünglichen Zeugungsgenius Prajāpati in derselben Rolle: er ist die Zeit und ist, weil er alles Geschehen ist, zugleich der Raum, d. h. die Welt, alles Werden und alles Vergehen, Leben und Tod, Gut und Böse. Und wenn wir noch höher heraufsteigen bis zu der ältesten Religionsurkunde, dem Rigveda, so finden wir hier die Weltschöpfung durch das Opfer des Urmenschen, des Purusha, der in seine Teile zerlegt wird; aus ihnen entstand die Welt, aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupt ward der Himmel, aus den Füßen die Erde; aus den Ohren entstanden die Himmelsrichtungen. Wieder also die gleiche Aufzählung wie in dem orphischen Liede. Selbst die eigentlich doch überflüssigen Flügel des Weltgottes fehlen nicht. Von zufälliger Übereinstimmung kann hier nicht die Rede sein, und doch werden wir eine Übertragung aus dem alten Indien in das frühe Griechenland uns nur schwer vorstellen können. Wir müssen Mittelglieder suchen.

Da bietet sich zunächst Persien oder vielmehr das iranische Volkstum, dem indischen ja benachbart und wohl zu keiner Zeit ganz außer Fühlung mit ihm. Freilich sind uns gegenüber der reichen indischen Literatur nur kärgliche Trümmer hier erhalten, auch sie fast nur aus der großen Umgestaltung und Vergeistigung, die Zarathustra der Religion seines Volkes gegeben hat. Aber bis mindestens in das fünfte Jahrhundert vor Christus können wir hier jetzt die Vorstellung des mannweiblichen Urmenschen als eines Gottwesens und zugleich als des Weltalls verfolgen. Wir hören von Sphären des Himmels, die sich eine über die andere legen wie die Schichten, die das Innerste des Menschen, sein Mark und Gehirn, umgeben, Knochen, Fleisch, Adern, Fett, Haut und Haare und Nägel, oder hören in anders gewendeter Vorstellung, der Himmel ist sein Haupt, die Augen Mond und Sonne; die fünf anderen Öffnungen am Haupte, die

beiden Nasenlöcher, die beiden Ohren und der Mund, sind die fünf Planeten. Und noch älter ist nach dem Zeugnis des gebildeten Iraniers, der Herodot belehrte, die Vergöttlichung der fünf Elemente, die zusammen die Welt ausmachen und die uns ja in den indischen Texten vom Nārāyaṇa immer begegnen. Der Urgott heißt der Fünfgott, der die fünf Elemente in sich vereinigt. Endlich haben wir etwa aus Alexanders Zeit das einwandfreie Zeugnis eines griechischen Religionsforschers, alle arischen Stämme verehren einen Gott Zurvān, der Ort oder Zeit ist, als Ursprung aller Dinge und geistiges Prinzip, und weiter haben wir aus jungen manichäischen Quellen — Kultliedern — die Gewißheit, daß bestimmte iranische Stämme ihn noch spät dem Urmenschen oder Fünfgott gleichsetzten.

Sie sehen, das ist wenig genug. Nicht einmal aus jener jüngsten Zeit ist uns ein volles Kultlied erhalten, das wir mit dem orphischen Liede vergleichen könnten. Und doch müssen wir diesen Spuren nachgehen. Ich denke, der Weg wird uns zunächst von Iran zu den Küsten des Schwarzen Meeres führen. Denn nachweislich ist zwar nicht zarathustrischer, wohl aber iranischer Glaube schon vor dem sechsten Jahrhundert vor Christus selbst über dies Meer nach Südrußland und nach Thracien gedrungen, wo ja verwandte Stämme wohnen. Von hier aber geht der große Handelsweg nach Athen, offenbar für Griechenland der Herdplatz der Orphik, und von hier hat später der erste Ptolemäer das Standbild des Todes- und Weltgottes Sarapis geholt und sein Wesen in Versen beschreiben lassen, die völlig der Orphik entsprechen.

Doch lassen wir zunächst dies Spiel mit Möglichkeiten. Das orphische Lied sollte zeigen, daß es methodisch zunächst gilt, Zusammenhang und ursprünglichen Sinn eines uns befremdlichen sakralen Textes aus verwandten anderen zu erklären. Das rechtfertigt nachträglich, daß wir bei Hesiod, der ja sicher nicht selbständig geschaffen, sondern eine überkommene Idee für eigene Zwecke umgestaltet hat, auf die bei ihm widersprechenden Züge, wie den Wunsch, nach der vierten Generation, also in einem neuen Weltsystem geboren zu sein, so entscheidendes Gewicht legten. Er kann nicht mehr aus einer „polaren Redeweise“ oder mit ähnlichen Hilfsmitteln der Verzweiflung erklärt werden, sondern entspringt einer älteren Anschauung von dem sich immer wiederholenden Kreislauf der Weltzeiten. Für ihr Alter wird Hesiod der entscheidende Zeuge. Ihr entspringt zweifellos auch der zarathustrische Gedanke der Wiederherstellung aller Dinge, der Apokatastasis, und von hier aus enthält jene an sich seltsame Vorstellung einer ursprünglich in Gott beschlossenen Lichtwelt wenigstens eine Art von Erklärung und wird begreiflicher als Umgestaltung, die ein großer Prophet der Vorstellung von

dem Weltmenschen oder Weltgott gab. Individuell entwickelte sie sich dann bei ihm und seinen nächsten Anhängern weiter, und es wäre vermessen, schon jetzt Näheres über diese Entwicklung erraten zu wollen. Aber ein großer Zusammenhang muß hier bestehen. Mit derartig ausgebildeten Ideen müssen wir arbeiten; sie allein geben den festen Boden; versprengte Einzelheiten führen nur zu leicht irre.

Ich wende den Blick zum Schluß auf die Hellenisierung in dem orphischen Fragment und auf dessen Fortwirkung. Wir sahen, eine Polemik gegen andere orphische Lehren liegt gleich in dem Anfang. Sie durchzieht, wie ich hinzufüge, das Ganze. Wir finden denselben Gedanken in anderen Fragmenten auf Zwitterwesen mit fremdem Namen, wie etwa einen dreiköpfigen Phanes, angewendet und hören in niedrigen Worten, wie bei dem Verschlingen im Bauch des Gottes sich alles zusammenfindet. Inhaltlich werden diese Fragmente älter sein, weil sie noch barbarischer sind. Der Verfasser des von mir behandelten Liedes geht von der griechischen Zeus-Religion aus; er kennt sie in der Ausgestaltung, die sie durch das homerische Epos erhalten hat; Zeus ist der König. Ja dem Dichter schwebt bereits das Bild von dem lockenumwallten Haupte vor, das im Anfang der Ilias gezeichnet ist. Nicht-hellenische Götter sind verbannt; der einzige, der noch begegnet, Metis, trägt wenigstens einen scheinbar griechischen Namen und läßt sich griechisch deuten. Alles ist geadelt, Freude an der Schönheit des Kosmos beherrscht das Empfinden, die Seltsamkeit der Vorstellung des Verschlingens der Welt, einer Selbstverschlingung, wird durch eine glückliche Anleihe aus einem Vers Hesiods verhüllt: er hat das All in sich verborgen! Statt des Schrecknisses des Weltuntergangs wird die frohe Gewißheit, daß der Kosmos doch wiederersteht, und die Wunderkraft Gottes betont. Nicht mehr als Vision, als freie Lehre des Ichs bietet sich das Ganze. Schon diese Umbildung ist stärker als die, welche wir bei Hesiod sahen; die Individualität des griechischen Geistes ist schon kräftiger entwickelt. Und nun sehen wir in der griechischen Zeus-Religion dies Empfinden sich weiterbilden. Auf das besprochene Lied nimmt, wie schon Dümmler erkannte, der ionische Philosoph Xenophanes am Ende des sechsten Jahrhunderts v. Chr. Bezug:

„Ein Gott nur ists, der aller Götter und Menschen größter ist,
Doch nicht dem Leib nach gleicht er Sterblichen und nicht dem Sinn,"

„Ganz ist er Auge, ganz auch Sinn und ganz auch Ohr."

Freilich macht erst der griechische Wortlaut die Anspielung handgreiflich. Das Bild ist hier vom Standpunkt des Rationalismus bestritten; es lebt noch in Aeschylus, hat aber die Anschaulichkeit verloren:

„Zeus ist der Äther, Zeus die Erd', der Himmel auch,
Zeus ist das Weltall und wenn's noch ein Höh'res gibt.“

Alle Bildhaftigkeit endlich ist aufgegeben, aber ein tiefes Empfinden geblieben, wenn Sophokles am Schluß der Trachinierinnen Zeus als Gott allen Geschehens faßt und nach der grausig geschilderten Rohheit des Herakles-Mythos abschließend sagt „unendliches Leid und unendliche Schuld, und alles ist Zeus.“ Eines ist dabei immer geschwunden, das im Orient immer hervortritt, die Vision, also die Offenbarung. Ihr eignes Denken und Fühlen wollen diese Männer bieten.

Und noch ein Größerer hat sich von dieser Frömmigkeit beeinflussen lassen und ihr die letzte, die hellenischste Form gegeben, Plato. Wie er den Begriff und das Wort „Weltschöpfer“, δημιουργός, zuerst in die griechische Philosophie einführt, sagt er von diesem Gott: „Was aus der Erde wächst, das macht er alles und fertigt jedes Lebewesen, die andern und sich selbst, und dazu Erde und Himmel, Götter und alles, was im Himmel ist, und was im Hades unter der Erde ist, das alles macht nur er.“ Da er unser Lied an einer anderen Stelle benutzt und als allbekannt und altüberliefert anführt, darf man, gerade wegen der Erwähnung des Hades auch hier an es denken und noch etwas von der alten bildlichen Anschauung in den Worten verspüren. Wohl zeigt die Wahl der Worte „der Handwerker, verfertigen, machen,“ daß dem Plato der Preis, diese Erde gebildet zu haben, für einen Gott, wie er ihn denkt, nur klein erscheint. Er muß ihn steigern. Aber wenn er ihn nun damit beständig sich selber schaffen läßt, bleibt er doch der alten Vorstellung wunderbar getreu; er fühlt sie aus verwandter Frömmigkeit in das Lied hinein.

Und noch weiter geht Plato in seinem Alter, als ihn die iranische religiöse Tradition, wie wir jetzt wissen, unmittelbar berührt hat. Für seinen besten Staat, der, sittlich fest gegründet, auch für das größte Weltreich unüberwindlich sein soll, entwirft er in direktem Wetteifer mit jener ein System der φυσικὴ θεολογία oder *naturalis theologia*, das in einer Schöpfungslehre einen Kosmos dieser sichtbaren und logisch beweisbaren Götter erbaut. Den Kult der heimischen Volksgötter schließt sie nicht aus, aber er bildet nur ein Einsatzstück, das jedes andere Volk nach Belieben ändern kann; scharf wird hervorgehoben, daß wir für die Existenz dieser Götter keinerlei Gewähr haben als die Tradition, und daß diese Tradition einen Phorkys ebensogut wie einen Zeus bezeugt. Zeus ist weder der Urgott noch der Götterkönig, noch der nach ihm benannte Stern, nur ein Name und vielleicht Gegenstand eines Kultes. Es ist der Höhepunkt griechischer Theologie und doch zugleich ihr Endpunkt. Denn so überwältigend groß der Einfluß des platonischen Ti-

maios schon auf die nächste Zeit mir erscheint, was bei Plato noch Theologie ist, wird in ihr zur Philosophie; sie ersetzt dem späteren gebildeten Griechen die Theologie, bis neue gewaltige Einwirkungen aus dem Orient herüberdringen. Wir aber empfinden mit ehrfürchtigem Staunen, wie doch die Religion auch des schaffenskräftigsten Volkes nur Teil bleibt einer großen Gesamtentwicklung, der nachzuspüren unsere Aufgabe ist. Nicht die Originalität werden wir dann glauben bei dem einzelnen Volke suchen und verteidigen zu müssen — sie ist, im vollen Sinne, am einzelnen wie an einem Volk ein recht zweifelhaftes Lob, ja unverträglich mit wirklicher Kultur —, wohl aber die Individualität, die Kraft, das Übernommene nach dem eigenen Wesen umzugestalten und zu adeln. Da darin ein naher Schüler und Fortsetzer Platos den Vorzug des Hellenen gesehen hat, darf vielleicht ab und an auch ein oder der andere Philologe nicht hellenischer sein wollen, als der Größte der Hellenen nach eigenem Bekenntnis und der Auffassung seiner nächsten Schüler und Freunde gewesen ist.

PLATO UND ZARATHUSTRA

Von Richard Reitzenstein in Göttingen.[1])

Die Verbindung, in welche ich in der Ankündigung zwei der gewaltigsten Geister aller Zeit, den Gründer der persischen Religion und den größten Philosophen Griechenlands, miteinander gebracht habe, wird wohl in dem einen oder anderen von Ihnen den Argwohn erweckt haben, daß eine Vergleichung beider in dem Sinn und der Weise beabsichtigt ist, wie eine effekthaschende Geschichtsschreibung wohl Männer aus ganz verschiedenen Zeiten und Kreisen miteinander zu vergleichen liebt, also in der Geistesgeschichte etwa Augustin mit Descartes verbindet, weil sie beide das Denken in sich als die einzige für sie absolut feststehende Tatsache bezeichnen, oder auf Grund ähnlich zufälliger Übereinstimmungen in einem fast unbekannten Gnostiker einen Vorläufer Immanuel Kants entdeckt. Mein Ziel ist sehr viel bescheidener und die Verbindung der beiden Männer, von denen ich handeln will, rührt gar nicht von mir her. Von seinen Schülern ist der alternde Plato mit Zarathustra verglichen worden. Seltsam genug, daß darauf weder Philosophen noch Philologen geachtet haben, bis vor zwei Jahren Werner Jaeger uns in seinem Buch über Aristoteles darauf aufmerksam machte, auch er freilich ohne die seltsame Tatsache erklären zu können. Und wieder ohne diese Tatsache zu kennen, fand gleichzeitig ein junger Orientalist, Albrecht Goetze, eine erste Erklärung für sie, als er die glänzende Entdeckung machte, daß eine persische Darstellung der Weltschöpfung und des Weltgerichts, die uns jetzt nur in dem sogenannten Bundahišn, einem dürftigen und wirren Auszug aus islamischer Zeit, vorliegt, in einem griechischen medizinischen Traktat über die Siebenzahl benutzt ist, der zweifellos im fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung schon bestand und später dem Hippokrates zugeschrieben wurde. Wir lernten durch Goetze eine heilige Schrift der Perser kennen, die in ihren Grundzügen vor Platos Zeit fällt, und kennen ihren Titel: Dāmdāδ-Nask. In unserem jetzigen Avesta, dem heiligen Buch der Perser, ist sie verloren.

1) Vgl. Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus (Studien d. Bibl. Warburg Bd. VII), Leipzig 1926.

Nur dürftige Inhaltsangaben und zwei kurze Fragmente waren bisher aus ihr bekannt.

Jene griechische, dem Hippokrates zugeschriebene medizinische Schrift nun über die Siebenzahl stammte aus der knidischen Ärzteschule, deren ältester uns bekannter Vertreter, Demokedes, Leibarzt bei dem großen Perserkönig Dareios gewesen war. Im Alter lebte er in Unteritalien und stand in engster Verbindung mit den dortigen Pythagoreern, eine Verbindung, die auch später von der Schule aufrecht erhalten wurde, wie andrerseits eine gewisse Verbindung der Schule auch mit dem persischen Hofe weiter bestanden zu haben scheint. Zu dieser Schule nun gehörte gegen Beginn des vierten Jahrhunderts v. Chr. ein junger Arzt Eudoxos, aus Knidos selbst gebürtig, der zugleich Astronomie und Philosophie — letztere bei Plato in Athen — studiert hatte, dann in Kyzikos, also auf kleinasiatischem Boden, eine philosophisch-naturwissenschaftliche Schule begründet hatte und zuletzt mit ihr etwa im Jahre 368 v. Chr. nach Athen übergesiedelt war, wo er, bis zu seinem Tode im engsten Verkehr mit Plato wirkend, das Interesse des damals auf der Höhe stehenden großen Philosophen und seiner Schule immer mehr der Mathematik und der Betrachtung des Weltalls zuwendete. Nun hören wir, daß er in einem wahrscheinlich schon in Kleinasien geschriebenen und für Griechen und gebildete Orientalen bestimmten geographischen Werk die religiöse Lehre Zarathustras als die herrlichste und zugleich für das Leben nützlichste Philosophie bezeichnet hat. Nur schien ihm nicht der persische Theologe Ostanes, der zur Zeit des Xerxeszuges die erste systematische Darstellung jener Lehre gegeben haben soll, sondern der Hellene Plato der wahre Erklärer und Fortsetzer Zarathustras. Sie sehen, das setzt eine nicht unbeträchtliche Kenntnis jener Religion voraus, und zugleich ein bisher wenig beachtetes Bestreben, Griechen und Barbaren einander innerlich zu nähern, ein Bestreben, das später in der Schule Platos aufgenommen wird. So ist es begreiflich, daß verschiedene Schüler Platos jenen Vergleich ihres Meisters mit Zarathustra aufgenommen haben, auch der größte unter ihnen, Aristoteles. Religiöse Fragen beschäftigen damals aufs lebhafteste den ganzen Kreis. Plato selbst hat sein Leben lang tief religiös empfunden, hat mit tiefem Ernst darum gerungen, was ihm sittliches Bedürfnis ist, auch als Denker zu rechtfertigen und für den Einzelnen wie für das Staatsleben, das er neu zu begründen versuchte, in der Religiosität eine feste Grundlage zu schaffen. Es ist bei dem Verfall der Volksreligion und der Abkehr gerade der gebildeten Kreise die entscheidende Frage für die Regeneration seines Volkes, an der er bis zu seinem Ende arbeitet. So ist das Interesse an der Religion, auch der fremden, in diesem Kreise wohl

begreiflich, und beiläufig darf ich erwähnen, daß in ihm damals der erste Gedanke und die Zielsetzung einer Wissenschaft auftaucht, die noch jetzt um Anerkennung ringt, ἡ περὶ τὸ θεῖον ἱστορία, eine Geschichte nicht der Religionen, sondern der Religion.

Das ist — mit ein paar kleinen Zusätzen und Berichtigungen — was die Arbeit der beiden genannten Gelehrten uns bisher erschlossen hat. Die Fragen, die sich daraus ergeben, sind natürlich: wie kam Eudoxos dazu, Plato als den Fortsetzer Zarathustras zu bezeichnen, und wieweit hat wenigstens der alternde Plato sich wirklich von persischer Theologie beeinflussen lassen? Mit diesen beiden Fragen beschäftigt sich das, was ich selbst den glänzenden Entdeckungen der beiden genannten Gelehrten beizufügen habe.

Gehen wir zunächst von dem Funde Goetzes aus. Nur ein Kapitel einer noch nicht voll herausgegebenen Fassung des Bundahišn hatte er mit der alten griechischen Schrift über die Siebenzahl verglichen und daraus gefolgert, eine Schrift des Avesta, also der Sammlung der persischen heiligen Schriften, läge beiden zu Grunde und diese Schrift, der sogenannte Dāmdāδ-Nask, gehöre etwa dem fünften Jahrhundert v. Chr. an. Es gilt also von dieser Urschrift, die in dem Text des späten Bundahišn zum öden Schulbuch umgearbeitet, verkürzt, der Ordnung beraubt und aus andren Schriften interpoliert vorliegt, eine möglichst klare Anschauung zu gewinnen. Erhalten sind uns, wie erwähnt, zwei kurze Inhaltsangaben, dazu zwei Fragmente. Die Inhaltsangaben besagten, daß sie sich formell als eine Offenbarung oder Lehre des höchsten Gottes Ahura Mazda, also des Weisen Herren, vermutlich durch sein Abbild und seinen Gesandten, den Guten Sinn, Vohuman, an einen Propheten, offenbar Zarathustra, gab. Sie behandelte zunächst die immaterielle Welt, die nach zarathustrischer Lehre 3000 Jahre in Gott verborgen ruht und dann sich niedersenkt und materiell wird, die Schöpfung des Himmels, der Erde, des Wassers, der Pflanzen, des Feuers, der (Fische und Vögel), der weidenden und wilden Tiere, (des ersten Menschen) und der Menschen überhaupt und, was Gott ihnen zu Nutzen und als Werkzeug schuf. Sie behandelte weiter die Not, die durch das Eindringen des Bösen über sie kam, und im Schluß die Auferstehung, die Strafen der Bösen und den Lohn der Guten.

Die Angabe bezieht sich offenbar auf das im Bundahišn wirklich geschilderte Endgericht bei der Entsühnung der Welt und der Auferstehung der Leiber. Aber ein Fragment belehrt uns, daß ausführlich auch von jener zweiten Form des Unsterblichkeitsglaubens die Rede war, die sich im Parsismus wie im Christentum hiermit verbindet, von dem Glauben, daß die Seele unmittelbar nach dem Tode zu Gott emporsteigt,

dabei einen neuen geistigen Leib erhält, des materiellen also gar nicht mehr bedarf und an der Erneuerung der Welt kein Interesse mehr hat. Wie der berühmte 22. Yašt, so schilderte der sehr viel ältere Dāmdāδ-Nask, wie die Seele durch die Stationen des Sternhimmels, des Mondes und der Sonne zu dem höchsten Himmel, dem Garōδmān, aufsteigt und von hier in das ewige Licht, in Gott selbst, eingeht.

Ein günstiger Zufall nun hat es gewollt, daß ich vor mehr als 20 Jahren einen in Ägypten verfaßten griechischen Traktat, der dort eine Reihe Hermesschriften eröffnet, herausgeben mußte. Er hatte als die älteste und rein heidnische gnostische Schrift mir Wichtigkeit für die Geschichte der christlichen Religion und deren Verhältnis zum Gnostizismus. Die Schöpfungsgeschichte, die ihn eröffnet, nahm ich damals als ägyptisch — sie ist es auch tatsächlich für diese Zeit, nämlich etwa den Beginn unserer Zeitrechnung; nur besagt das nichts für ihren Entstehungsort —; eine eingelegte Erzählung von dem Urmenschen und der Entstehung des Menschengeschlechts schien mir aus Innerasien zu stammen; daß sie persisch sei, erkannte später mein verstorbener Freund, der Theologe Bousset. Inzwischen hatte ich selbst Gelegenheit gehabt, mich ein wenig in persische Religiosität einzufühlen, konnte den Rat und die Hilfe eines jungen Orientalisten, Prof. H. H. Schaeder in Breslau, benutzen und erkannte, daß der gesamte Hauptteil dieser griechischen Schrift, ja ihre ganze Einkleidung aus dem Dāmdāδ-Nask stammt. Unsere wichtigsten Funde danken wir Gelehrten ja meist eigenen früheren Irrtümern. Die alte Mahnung, den Mut auch zum Irrtum zu haben, hab ich in vierzigjähriger Arbeit reichlich befolgt.

Ich darf Ihnen den Inhalt jener Schrift kurz charakterisieren. Ein ungenannter Prophet — im persischen Original sicher Zarathustra, für die späteren griechisch-ägyptischen Leser der Schrift Gott Hermes — berichtet: Auf meinem Lager lag ich einst in tiefer Betrachtung, für alle körperlichen Eindrücke wie erstarrt. Da seh ich vor mir einen übergroßen Mann von unbestimmten Formen. Er nennt meinen Namen und fragt: was willst du hören und sehen, wissen und s c h a u e n? Ich frage dagegen: wer bist du? Er antwortet: der Menschenhirt, das untrügliche Wissen (νοῦς). Es ist die alte Form persischer Visionsliteratur; so werden in der 8. G ā t h ā Zarathustras (Yasna 43) sechs fortlaufende Visionen beschrieben, in deren einer diese Frage fast wörtlich steht. Auch der Gottesbote ist leicht kenntlich, Vohuman, der Gute Sinn des Ōhrmazd, des weisen Herren, sein zweites Ich, der die Menschen zu Gott führt und als Schutzgott auch der Tiere als Hirt erscheint. Er versichert dem Propheten: ich weiß, was du willst und bin immer bei dir. Der Prophet antwortet: das Seiende will ich verstehen, sein Wesen erkennen und damit Gott schauen. Da

verwandelt sich der Gottesbote: dem Propheten steht plötzlich das Weltall offen — eine unermeßliche Schau, alles heiteres, strahlendes Licht. Dann senkt sich in einem Teil Dunkelheit in schweren Ringen wie eine Schlange nieder und wird zu einer feuchten, wirren Masse, aus der Rauch und ein dämonischer Laut aufsteigt. Es ist die Entstehung Ahrimans, also des Dunkels und des Bösen, dadurch, daß das Gute und Licht seinen Gegensatz denken und finden muß. Der griechische Verfasser freilich läßt diesen Widersacher Gottes möglichst zurücktreten; nur zweimal erscheint er noch in seiner Schrift als Herrscher des finsteren Feuers und als Strafdämon.

Der Schöpfungsbericht beginnt: aus dem Licht — es ist Ōhrmazd oder das Wissen, der νοῦς — springt ein heiliges Wort, der λόγος, zu der φύσις, der Schöpfung, und aus ihr steigt das reine Feuer empor, ihm folgt die Luft; Erde und Wasser bleiben zunächst vermischt, aber durch das Wort bewegt. Es ist die schöpferische Gebetsstrophe Ahuna Vairya, die auch im Dāmdāδ-Nask ganz als Person gefaßt ist. So schaut der Prophet diese noch immaterielle Welt, das Vorbild der späteren materiellen, einen grenzenlosen geordneten Kosmos von Licht, das finstere Licht — also Ahriman, der nach persischem Bericht einzudringen versucht hat und ausgeschlossen ist, — bewältigt und zur Ruhe gebracht von der stärksten Gottesgewalt. So bleibt nach persischen Quellen die Geisteswelt 3000 Jahre. Dann wird sie materiell. Der Grieche beschreibt das: die Willensregung Ōhrmazds, also des νοῦς, nahm das Schöpfungswort in sich auf und ward im Anschauen jener Schönheitswelt zum materiellen Kosmos; es gebiert nämlich der Gott, der Mann und Weib, Licht und Leben, φῶς καὶ ζωή ist, aus sich den weltschaffenden νοῦς, den Demiurgen, den Gott des Feuers und der Luft; der schafft die sieben Sphärengeister und Gestirne, die in ihrem Kreislauf die niederen Elemente umgeben und das Schicksal bestimmen. Durch diesen Kreislauf entstehen aus ihnen, in denen ja jetzt der Logos nicht mehr weilt, die unvernünftigen Wesen, die ἄλογα, die Tiere. Die Luft bringt die Vögel hervor, das Wasser die Fische, die Erde aber die Kriechtiere und Vierfüßler, wildes und zahmes Getier. Die Inhaltsangabe des Dāmdāδ-Nask stimmt hier fast wörtlich überein und das Excerpt im Bundahišn zeigt uns, daß nun diese Schöpfung beschrieben war, Himmel und Sterne, Weltteile und Meere, die Tiere nach ihren Gattungen und Unterarten, die Pflanzen — eine Naturgeschichte zunächst offenbar nur in großen Zügen, in jüngerer Zeit breit ausgeführt, uns aber wieder nur im Auszug erhalten.

Der Grieche fährt fort: hierauf gebar der Allvater Νοῦς, der ja Leben und Licht ist, aus sich den mannweiblichen Menschen und liebte ihn als sein eigenstes Kind; denn wunderbar schön war er und trug des Vaters

Gestalt, und auch Gott liebte die eigene Gestalt. Der schaut in dem Vater die Schöpfung des Demiurgen, will auch selbst schaffen und erhält von dem Vater dazu die volle Kraft — persisch den Lichtglanz, die göttliche Glorie. So steigt er zu dem Demiurgen nieder und die sieben Sphärenherrscher geben ihm jeder seine Natur und sein Wesen mit. Er will den Herrscher des finstern Feuers, den Bösen, bekämpfen und neigt sich über die niederen Elemente, die φύσις im engeren Sinne. Aber wie sein Schatten auf die Erde, sein Bild auf das Wasser fällt, entbrennt die φύσις in Liebe zu seiner wunderbaren Schönheit und auch er muß das eigene Bild lieben. Ganz steigt er in es nieder und die φύσις umschlingt ihn in brünstiger Liebe. Deshalb ist im Gegensatz zu allen anderen Wesen der Mensch von doppelter Natur, sterblich nach dem Körper, unsterblich nach dem inneren Menschen, Herrscher über alle Geisteswesen und Sklave des Schicksals. Das ist das bislang verborgene Geheimnis, das Rätsel der Schöpfung. Die φύσις nämlich gebar aus der Liebesvereinigung mit dem Menschen, der ja das Wesen der sieben Sternherrscher in sich trug, sieben mannweibliche Menschen. Aus den eigenen vier Elementen schuf sie die Leiber, denn empfangend war die Erde, befruchtend das Wasser, die Reife gab das Feuer, den Atem die Luft, der Mensch aber wurde aus Leben und Licht in ihnen zu Seele und Verstand, aus dem Leben Seele (ψυχή), aus dem Licht Verstand (νοῦς). So blieb alles bis zum Ende dieser Weltperiode.

Aus dem Dāmdāδ-Nask ist uns leider der Bericht über die Erzeugung des göttlichen Urmenschen, hier Gayōmard, sterbliches Leben oder kurz Leben genannt, verloren. Feind des Ahriman, also des Bösen, ist er auch hier und erliegt ihm durch Gottes Zulassung, aber in der sicheren Erwartung, daß die Menschen aus seinem Geblüt den Bösen weiter bekämpfen und besiegen werden. Er ist Stammvater der Menschen, aber hauptsächlich kosmisches Wesen, die Weltseele. Die sieben Sphärenherrscher geben ihm auch hier jeder sein Wesen, aber es ist nach der altorientalischen, vielleicht babylonischen Auffassung ein Metall, und die sieben Metalle fließen bei seinem Vergehen in die Erde; aber sie sind auch wieder als der Same gefaßt, aus dem sieben Menschenpaare entspringen. Auch jenes Rätsel der Schöpfung, das der Grieche bespricht, ist angedeutet, und zwar schon in dem Namen Gaya marətan, „sterbliches Leben“. Denn Leben bedeutet nicht für den Griechen, wohl aber für den Iranier Unsterblichkeit; es kann seiner Natur nach gar nicht enden und ist das Wesen der Gottheit, Sterblichkeit und Tod ist das Wesen des Bösen und Widergöttlichen. So ist sterbliches Leben ein Widerspruch in sich selbst. Er kann sich nur lösen, wenn das Leben sich trotz des Todes doch fortsetzt und wieder zu Gott zurückkehrt. Gayōmard ist also einerseits der

göttlich gedachte Kosmos selbst, der ja auch bei dem Weltende in Gott zurückkehrt oder aufgeht, und andrerseits der Mensch, so weit er wirklich vom νοῦς, von Gott, beseelt ist. Sie sind sich wesensgleich, denn der Mensch ist der Mikrokosmos, der Kosmos nur ein unendlich großer Mensch. Dieser Gedanke, der schon im ältesten indischen Denken wiederkehrt — auch dort übrigens kosmologisch und soteriologisch ausgestaltet wird —, liegt dem ganzen Mythos zugrunde. Ihn kann der Grieche, dessen Bericht wir hiervon gar nicht lostrennen und doch auch wieder nicht einfach ihm gleichsetzen können, nicht fassen. So gibt er die gesamte kosmologische Beziehung auf und mit ihr auch den ganzen Schluß der Rückkehr der Welt in Gott. Nur die soteriologische Bedeutung bleibt: die Seele ist dieses „sterbliche Leben" und sie kehrt aus der Materie und dem Tode in jeder Menschenseele zu Gott zurück. Freilich hat sie nicht jeder, sondern nur der Fromme, der den rechten νοῦς, die rechte Gotteserkenntnis, hat. Nur er ist wirklich lebendig.

Das zeigt nun die Fortsetzung des Textes, zu dem ich zurückkehre. Bei Anbruch einer neuen Weltperiode löst Gott die sieben mannweiblichen Menschen in Paare auf und schafft durch die Sternenbewegung für alle Wesen die geschlechtliche Fortpflanzung. Über alle spricht er das im Eingang an den mosaischen Schöpfungsbericht anklingende Wort „Seid fruchtbar und mehret euch" und fügt für die Menschen hinzu „wer den νοῦς empfangen hat, erkenne sich selbst als unsterblich, erkenne die sündige Neigung, die zum Tode führt, und erkenne das Seiende, das heißt Gott." Er erklärt das später: „kehre zu Gott und in Gott zurück." Ein wenigstens ähnliches Gotteswort enthält eine aus dem Dāmdāδ-Nask fortgebildete, etwas jüngere Erzählung und stand fast sicher auch in diesem selbst. Es bildet ja Kern- und Höhepunkt dieses ganzen Berichtes über Weltschöpfung und Weltende.

Der Grieche fühlt das Bedürfnis, das zu begründen. Sein Prophet stellt die Frage, ob die religiöse Unwissenheit, die ἄγνοια, denn solche Sünde sei, daß sie die Menschen der Unsterblichkeit beraube. Der Gott antwortet, religiöses Wissen, νοῦς, und Unwissenheit, ἄγνοια, unterscheiden sich nicht graduell, sondern essentiell, sind absolute Gegensätze, die zwei Menschenklassen bezeichnen. Den νοῦς haben nicht alle Menschen; er wird von Gott den Frommen als wahre Seele und Lebenskraft verliehen. Der Prophet fragt dann nach der Rückkehr zu Gott und erfährt: beim Tode bleiben Leib, Gestalt, Charakter und Sinneskräfte auf Erden zurück und das innere Selbst steigt durch die sieben Sphären empor, in jeder eine böse Neigung zurücklassend, um endlich ganz gereinigt in den achten Himmel, die Gotteswelt, einzutreten. Hier sind also die Planeten in dem Sinne einer damals weit verbreiteten astro-

logischen Lehre, die auch in jüngere persische Spekulation übergegangen ist, als böse Mächte, Sitz der sieben Laster, gefaßt; im Eingang erschienen sie als gottgeschaffene Himmelskräfte. Da ist es erfreulich, daß uns eins der früher erwähnten Fragmente des Dāmdāδ-Nask verbürgt: in ihm führte der Aufstieg nur durch die Stationen des Sternenhimmels, des Mondes und der Sonne; es sind die Stationen der guten Gedanken, Worte und Taten, wie sie die altpersische und die indische Lehre allein kennen. Der Grieche hat also hier geneuert. Dagegen schließt er sich in der Beschreibung des Götterhimmels und seiner Seligkeit so eng an die zufällig erhaltenen Reste des Nask, daß wir sogar einander widersprechende Schreibungen der griechischen Handschriften nach diesem beurteilen können. Von dem Götterhimmel aber sondert der Nask noch einen höchsten und seligsten Ort ab, das ewige Licht, den Ort des Urgottes. Zu ihm steigt die befreite Seele empor und geht in ihm auf. ,,Denn das ist das selige Ziel derer, welche die Gotteserkenntnis erlangt haben, zu Gott zu werden."

Es folgt die Entsendung des Propheten, um die Menschheit zu erlösen, die Schilderung seiner Predigt und des Lebens der Bekehrten. In wundervollem Schwung, meist mit platonischen Bildern schildert er seine Seligkeit: durch die Lehre des νοῦς und die Schau Gottes ist er selbst ,,der Mensch", Gottes Sohn geworden. Gottbegeistert von der Wahrheit ist er der Welt erschienen und darf in einem Schlußgebet von gewaltiger religiöser Kraft dem Vater dafür danken:

,,Heilig ist Gott, der Vater des Alls, heilig ist Gott, dessen Ratschluß vollzogen wird von seinen eigenen Kräften, heilig ist Gott, der erkannt werden will und erkannt wird von den Seinen. — Heilig bist du, der durch das Wort alles Seiende gebildet hat, heilig bist du, dessen Abbild das ganze körperhafte Sein ist, heilig bist du, den das körperhafte Sein nie voll zur Erscheinung bringen kann. — Heilig bist du, der stärker ist als alle Stärke, heilig bist du, der höher ist als alle Höhe, heilig bist du, der erhaben ist über allen Lobpreis. — Nimm das Opfer des Worts, das reine, von Seele und Herz, die nur auf dich sich richten, Unaussprechlicher, Unkündbarer, den nur das Schweigen nennt. Wenn ich flehe, deines Anblicks, soweit unsere Natur dessen fähig ist, nicht verlustig zu gehen, so gib Gewährung und erfülle mich mit Kraft, dann will ich mit dieser Gnadengabe erleuchten, die von meinem Geschlecht in Unwissenheit wohnen, meine Brüder, deine Söhne. Und so glaube ich und bezeuge hier: in Licht und Leben geht mein Weg. Gepriesen seist du, Vater; dein Mensch will mit dir heilig sein; du hast ihm ja deine Kraft gegeben." —

Wir dürfen diesen ganzen Schlußteil als eigenes Werk des Verfassers

betrachten. In Wortgebrauch und Empfindung geht er weit hinaus über den Ton und die Stimmung des persischen Originals. Eine neue, individualistischere und mystischere Frömmigkeit spricht zu uns, die wir in ihrer späteren Verquickung mit dem jungen Christentum gnostisch zu benennen gewohnt sind. Eine religiöse Bewegung scheint im Innern Asiens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zu erwachen und sich nach Westen hin zu verbreiten, die, auf keine Volksreligion beschränkt und mehr in der Einstellung des religiösen Denkens begründet, sich in seltsam scharfem Gegensatz bei den einen in der Erwartung des Weltendes und der Befreiung des Ostens von seinem Joch, bei den andern in der gänzlichen Geringschätzung des irdischen Daseins und der ausschließlichen Sorge um die Erlösung der Seele äußert. Den besten Gradmesser gibt für uns wohl das jüdische Volk ab; den Ursprung dürfen wir vielleicht in dem Aufblühen des Partherreiches vermuten; die Bildung der scharf ausgeprägten Denkformen und der Sprache ist noch kaum erforscht, weil uns noch mit der ganzen Wucht einer durch Jahrhunderte verbreiteten und neuerdings von einem Gelehrten wie Ed. Meyer aufgenommenen Allgemeinüberzeugung die Ansicht entgegensteht, daß, weil uns Äußerungen dieser allgemeinen Stimmung begreiflicher Weise fast nur in ihrer Bekämpfung durch frühchristliche Autoren erhalten sind, es sich um eine innerchristliche Erscheinung handelt; das Christentum habe die gnostische und synkretistische Bewegung ausgelöst. Sie verstehen ohne weiteres, wie entscheidende Bedeutung für unsere gesamte Religionsgeschichte, ja für die Auffassung des Christentums selbst daher der Fund und die Datierung der rein heidnischen Schrift des Poimandres gewann, zumal das orientalische Dogma vom Gotte Mensch, das wir jetzt als persische Grundlehre schon im fünften Jahrhundert v. Chr. festgestellt haben, fast überall eine entscheidende Rolle spielt und wir nachweisen können, daß schon vor Alexander der Glaube des herrschenden Perservolkes ganz Vorderasien durchsetzt und selbst nach Ägypten herübergewirkt hat. So gab dieser Fund dem Theologen Bousset die Möglichkeit, jene ganze Bewegung als ein Flüssigwerden alter und gewissermaßen versteinter asiatischer Volksreligion zu betrachten, die, von ihren nationalen Schranken durch die Glut dieses Allgemeinempfindens gelöst, durch schriftliche und mündliche Botschaft über die Lande getragen wird. Überall gestaltet sie dabei individuell sich aus. Wir erkennen ja jetzt, wie diese Propheten, die sich zur Erlösung des Menschengeschlechts berufen fühlen, was sie selbst „erschaut“ zu haben meinen, ruhig einer alten literarischen Offenbarung entnehmen, einerseits also von der Tradition abhängig sind, andrerseits sie in voller Freiheit nach dem eignen Bedürfnis und dem ihrer Hörer umgestalten und ergänzen. Für den Philologen, der immer

den Einzelmenschen erfassen möchte, ist es dabei reizvoll zu verfolgen, wie der Verfasser über eine nicht ganz geringe Bildung verfügt, seinen Plato kennt, und doch, grade wo er ändert, so gar nicht imstande ist, logisch und wissenschaftlich zu denken, sondern beständig sich Widersprechendes verbindet, dabei aber eine Kraft und Innigkeit des religiösen Empfindens entfaltet, die wir in dieser Zeit auf hellenisiertem Boden sonst nicht finden.

Doch nicht dies will ich heut verfolgen. Mich beschäftigt zunächst die Vorstellung, die er trotz der eigenen Änderung und Übermalung uns von dem Sinn der altpersischen Urkunde, dem Dāmdāδ-Nask, gibt. Da ist es uns nun wichtig, daß wir eine zweite noch stärker übermalte Skizze besitzen, die Prof. H. Ritter im Verfolg seiner Studien über das von Prof. Warburg ans Licht gezogene mittelalterlich-lateinische Zauberbuch Picatrix in einem aus einer hermetischen, also in Ägypten entstandenen griechischen Schrift übersetzten arabischen Zauberbuch entdeckt hat. Was er mir daraus erzählte, ließ mich sofort als letzte Quelle den Dāmdāδ-Nask erkennen. Wieder handelt es sich da um die Schöpfung, aber besonders um den Gott Mensch, Gayōmard, das sterbliche Leben. Aber wenn im Poimandres seine soteriologische Bedeutung allein berücksichtigt ist, so hebt diese Quelle, die astrologisch orientiert ist, ausschließlich seine kosmologische Bedeutung hervor, geht also direkt auf den Nask zurück und kann aus dem Poimandres gar nicht stammen. Wohl ist Gayōmard auch hier der Ahnherr des Menschengeschlechts, aber vor allem ist er zugleich der Kosmos selbst. Dieser ist ein riesiger Mensch und kann in seinem Wesen aus dem kleinen Nachbild begriffen werden, wie wir umgekehrt die Organisation des menschlichen Leibes aus dem Kosmos begreifen können. Diese auch für Indien bezeugte Grundlehre des persischen Nask hatte einst den griechischen Ärzten der knidischen Schule gewaltigen Eindruck gemacht und war von ihnen übernommen und nachgebildet worden. Auch Plato nimmt sie im Prinzip an. Seltsam ist die orientalische Ausgestaltung im einzelnen, so seltsam, daß ein einziges Beispiel Sie überzeugen kann, daß es sich, wo sie begegnet, um zufällige Übereinstimmungen gar nicht handeln kann, sondern um literarische Tradition einer alten Lehre. Wir lesen im Dāmdāδ-Nask, daß die sieben Wandelsterne die Öffnungen am Haupt dieses Kosmos-Menschen bedeuten: die Sonne ist das rechte Auge, der Mond das linke, das rechte Ohr ist der Saturn, das linke Jupiter, das rechte Nasenloch Merkur, das linke Venus, der Mund Mars. Das ist sinnlos; von einem festen Siebengestirn, das als Kopf der Welt galt, etwa dem kleinen Bären, ist es auf die Planeten übertragen, alle Anschaulichkeit der Vorstellung fehlt. Aber durch die ganze jungbabylonische Astrologie geht diese Fassung, und zwar in der gleichen, absurden Form, daß

unser rechtes Ohr dem Saturn, unser linkes Nasenloch der Venus gehört. So übernehmen es die medizinischen und astrologischen hermetischen Schriften und tragen in lateinischen Übersetzungen es weiter in unser deutsches Mittelalter, wo plötzlich im zwölften Jahrhundert Darstellungen dieses Kosmos-Menschen auftauchen, die modernen indischen Zeichnungen des Gottes Welt entsprechen, Honorius von Autun ihn so beschreibt und die fromme Nonne Hildegard von Bingen Visionen erschaut zu haben behauptet, die der des Poimandres auffallend entsprechen. Wir sehen an solcher Kleinigkeit, mit wie uralten Quellen unsere mittelalterliche Mystik zusammenhängt. Füge ich noch hinzu, daß selbst jene arabische Schrift noch einen Rest der Einleitung des Poimandres in den Fragen zwischen dem erscheinenden Gott und dem Propheten bewahrt und sie dadurch wirklich für den Nask bezeugt, so können wir nun endlich den Blick auf Plato wenden.

Die erste der beiden Fragen, die wir stellten, war: was hat Eudoxos, der ja aus der Schule seiner Vaterstadt diesen Nask kannte, bewogen, Plato als den Erklärer und Vollender Zarathustras zu feiern? Die Antwort ist leicht: bei dem einen wie dem anderen fand er den Gedanken einer immateriellen und ewigen Welt, bei Plato ist es die Welt der Ideen; hier wie dort fand er die Lehre, daß die Seele von Gott stammt, also ein Teil des Göttlichen ist, daß sie in die Materie gesunken ist und aus ihr zu Gott wieder emporsteigen soll. Was er bei Plato dialektisch, also wissenschaftlich, begründet fand, war in der persischen Lehre nur Behauptung. Kein Wunder, daß ihm der Hellene die tiefste Religion des Orients wissenschaftlich begründet zu haben schien. Scheint es doch, daß schon damals die wunderliche Idee aufkommt, Zoroaster sei seiner Abstammung nach Grieche gewesen.

Für uns bietet das wenig; ganz anders ist Plato zu seinen Überzeugungen gekommen, zu der Annahme der Ideen durch den dialektischen Versuch, ein sicheres Erkennen zu begründen, zu der Annahme des göttlichen Ursprungs der Seele und ihrer Heimkehr zu Gott überwiegend durch die religiöse Tradition innerhalb des eigenen Volkstums, die Lehre der Orphik, der von ihr beeinflußten Pythagoreer, der Mysterien. Ob diese Tradition selbst vom Orient irgendwie beeinflußt ist, ist eine andere Frage, die, wie ich hoffe, der vorausstehende Vortrag etwas eindringlicher wieder Fachmännern zur Erörterung gestellt hat. Für das Verhältnis Platos zum Orient hat sie höchstens mittelbare Bedeutung. Dem aber galt die zweite Frage, die wir stellten. Darf ich wirklich nur mit Jaeger die beiläufige Erwähnung einer guten und einer bösen Weltseele in der letzten Altersschrift Platos auf Entlehnung aus dem Orient zurückführen? Freilich enthält sie ja die volle Anerkennung des

iranischen Dualismus, der weniger der Empfindungsart Platos als seiner rein intellektualistischen Begründung der Ethik widerspricht. Was liegt diesem inneren Widerspruch voraus? Welche Bedeutung hat er für Plato?

Den Weg, aus dem ganzen großen Nachlaß einzelne Stellen herauszusuchen, die an iranische Gedanken anklingen, möchte ich nicht einschlagen. Eine Abkehr von der Welt der Erscheinungen und des Körperlichen liegt auch in jener ersten Entwicklung Platonischer Philosophie, die in der Ideenlehre ihren Höhepunkt findet, und wo sie zur Erklärung nicht genügt, kann auch der Einfluß orphischer Religiosität, deren Verhältnis zum Orient uns ja noch unsicher ist, Äußerungen veranlassen, die aus ihrem Zusammenhang gelöst, sich mit iranischer Religiosität berühren. Nur eine Stelle greife ich heraus, weil sie schon vor anderthalb Jahrzehnten, ehe ich noch vom iranischen Denken etwas wußte, als ganz eigenartig meinen Blick gefesselt hat und jetzt, als ich mit zwei trefflichen Platokennern, Prof. Drachmann in Kopenhagen und Julius Stenzel in Kiel über etwaige Einflüsse des Ostens sprach, von jedem der beiden zuerst genannt wurde, eine Einlage in dem Dialog Theaetet, in der Plato, von seinem Hauptthema abspringend, die Aufgabe des Staatslenkers betrachtet und mit dem Seufzer schließt, daß das Böse als der Gegensatz zum Guten notwendig sei; sein eigentlicher Ort sei diese Erde und von ihr zu entfliehen gebe es nur eine Möglichkeit, Gott wesensgleich zu werden durch volle Gerechtigkeit. Es ist nicht der Grundgedanke, sondern die Färbung der Ausdrücke, die hier ganz neu und dem persischen Empfinden wunderbar entsprechend scheint. So darf man immerhin hervorheben, daß gerade zu der Zeit, als dieser Dialog entstand, etwa um 368, Eudoxos, der Bewunderer Zarathustras, nach Athen zurückgekehrt war.

Mehr Erfolg verspreche ich mir von der Betrachtung der Mythen Platos, in denen er, was ihm innere Notwendigkeit ist und doch nicht exakt beweisbar scheint, in gewaltigen Dichtungen darstellt, die nicht unbedingte Wahrheit, wohl aber das bieten sollen, was tiefem Denken und frommem Empfinden als wahrscheinlich gelten und jedenfalls wissenschaftlich nicht widerlegt werden kann. Er betont den alten religiösen Wert, den der Mythos für den Griechen hat, aber die Freiheit dichterischer, bildhafter Ausgestaltung erkennt er auch in ihm und nimmt sie für sich selbst in Anspruch, ja unter Umständen kann auch ihm der Mythos zum freien, halb ergötzenden, halb nachdenklichen Spiel werden und Selbstzweck haben. Ein Beispiel ist ja allbekannt: in dem Gastmahl läßt er den großen Komödiendichter Aristophanes, wie alle anderen Teilnehmer, eine Lobrede auf Eros halten. Sie besteht bei ihm in einem Mythos: ursprünglich gab es nicht nur zwei Geschlechter bei den Menschen, sondern noch ein drittes; je zwei waren zusammengewachsen

zu einem Wesen, das vier Hände und Füße hatte und, kugelförmiger Gestalt, sich mit unglaublicher Schnelligkeit über die Erde bewegte. Aus Angst vor ihrer Übermacht hat Zeus sie auseinandergespalten und jeder von uns ist nur ein Halbteil eines ursprünglichen Wesens und sucht seine ursprüngliche Ergänzung, die ihn erst zum Vollmenschen macht. Wie Plato es vom echten Komiker verlangt, ist in die burleske Form — selbst die Drohung des Zeus kommt vor, wenn die Menschen noch nicht demütig würden, werde er sie noch einmal halbieren, so daß sie nur noch auf einem Beine hüpfen könnten, — ist also in diese auf die Lachlust berechnete Form tiefes Empfinden hineingegossen, das sich bis zu dem großartigen Bilde steigert, daß der Wunsch aller echten Liebenden immer sein wird, daß der Gott sie so zusammenfüge und zusammenschmelze, daß sie zusammen leben, zusammen sterben und noch im Hades unlöslich miteinander verbunden bleiben. Er hat damit der antiken Liebesdichtung die typische Ausdrucksform für das tiefste Empfinden geboten und weiter gewirkt bis auf Dantes Erzählung von Francesca da Rimini. Die Vorstellung jener Doppelmenschen aus griechischer Mythologie oder Philosophie herzuleiten, hat man vergeblich versucht. In dem persischen Bundahišn könnte ich sie Ihnen sofort nachweisen; sie klingt ja auch noch im Poimandres nach. Aber was hätte es für Zweck, darüber zu streiten? Plato will ja zeigen, was aus dem seiner Ansicht nach törichtsten und lächerlichsten Stoff in dem Geist eines wahren Dichters werden kann. Er erst hat ihm den Sinn und die Bedeutung gegeben. Wo er den wertlosen Kiesel auflas, den seine Zaubermacht zum Diamanten umschuf, hat für uns wenig Bedeutung.

Ganz anders liegt die Sache schon bei dem Mythos des Politikos, des Dialogs vom Staatsmann, der in die Zeit fällt, wo Plato im engsten Verkehr mit Eudoxos steht. Eingelegt wird ein Mythos, der die Entstehung großer Weltkatastrophen erklären soll, und zwar in einer unterhaltenden Form, wie sie der Jugend des fingierten Hörers angemessen ist. Die Frage selbst ist ernst. Die Kürze der geschichtlichen Erinnerungen des eigenen Volkes gemessen an der uralten Tradition der orientalischen Völker hatte Plato, und nicht nur ihn, auf den Gedanken geführt, große Umwälzungen in der Natur müßten immer wieder in je einem Teil der Erde das Menschengeschlecht bis auf wenige Überlebende ausgetilgt haben. In ihnen lebt, allmählich zur Sage geworden, die Erinnerung weiter, aber die Kultur muß immer von neuem beginnen. Daß auch Griechenland seine Sage von der Sintflut und dem geretteten Menschenpaar hatte, wie so zahlreiche Völker des Orients, bot dafür Anhalt, und der älteste Theologe Griechenlands, Hesiod, hatte in seinem Lehrgedicht die orientalische Anschauung verbreitet, daß in vier, oder, wie

er vielmehr lehrte, fünf Weltperioden, die jede mit der Vernichtung eines ganzen Geschlechts enden, ein Kreislauf vom seligsten bis zum unseligsten Zustand der Menschheit sich vollende. Dann fängt nach ihm die Reihenfolge wieder an. Die Frage des Weltunterganges war auch damit dem Philosophen gestellt — auch das schon vor Plato. Aber auch ohne sie verlangt die Annahme auch nur jener Teilkatastrophen eine Erklärung. Sie widerstreitet ebenso der Vorstellung von der ewigen Ordnung des Kosmos wie von dem Walten der Gottheit in ihm, die nur das Gute wollen kann. Nur eine Störung oder vollkommene Umkehrung des Wandels der Gestirne kann sie bewirken, und eine Erinnerung daran findet Plato noch in einem hellenischen Mythos. Aber wie ist sie zu erklären? Es ist vollkommen richtig, in der Ausführung, die zum Teil an Hesiod schließt, waltet ein gewisses Spiel. Leicht spottend wird der Zweifel angedeutet, ob die Zeit seligen Müßiggangs, da die Erde dem Menschen ohne sein Mühen alles zum Leben Notwendige bietet, wirklich das höchste Glück für ihn bedeute, oder nicht grade einen Zustand, der vergehen muß, wenn er erwachen und erwachsen soll; die Schilderung der Wirkung des umgekehrten Laufes der Gestirne zeigt sogar Humor: aus der Erde erwachsen die Menschen als Greise und werden immer mehr Kinder, werden immer kleiner und kleiner, bis sie endlich wieder in der Erde verschwinden. Aber den ganzen, langen Abschnitt aus dem tiefernsten Dialog nun damit beiseite zu schieben, daß man ihn einfach als Spiel erklärt, ist mir unmöglich. Zu ernst klingt der Schluß, daß gerade die Not und der Mangel der neuen Epoche dann den Menschen zwingen, durch eigene Arbeit sich emporzuringen und immer weiter zu steigen. Er entlastet ja auch die Gottheit von dem Vorwurf. Die Lösung des Rätsels bringt mir ein Satz in der Erörterung der Frage, was wohl jene Rücklaufsbewegung des Himmels veranlassen kann: „denn das ist doch ganz ausgeschlossen, daß es zwei einander feindliche Götter gibt, deren einer die Himmelsbewegung so, der andere so lenkt." Das ist der volle Gegensatz zu der Annahme der guten und der bösen Weltseele in dem letzten Werk, den Gesetzen, ist die klare Bestreitung des iranischen Dualismus, den Plato zuletzt doch annimmt. Die Auseinandersetzung mit ihm hat für Plato damals schon begonnen. Nun erklären sich mit einem Male die Einzelzüge. Iranische Lehre ließ die Gestirne untereinander den Kampf der beiden Götter ausfechten, iranische Lehre ließ die geschlechtliche Fortpflanzung erst mit Beginn einer neuen Weltepoche entstehen, iranische Lehre ließ die Menschen der letzten Epoche immer kleiner werden, iranische Lehre den Urgott dann endlich eingreifen. Nur im Scherz verwendet Plato sie mit. Er gibt die Lösung: der Gott bewirkt die uns günstige Himmelsdrehung, aber von Natur müssen

die Sterne die entgegengesetzte Bewegung gehabt haben. Ein dem Stoff innewohnender Zwang, eine außerhalb Gottes bestehende Kraft existiert auch. Wenn sich nun der Gott zurückzieht und demzufolge auch die Untergötter, welche die Sterne überwachen sollen, in ihrer Sorge nachlassen, erlischt der Antrieb der gottgewollten Bewegung und setzt die rückläufige Bewegung ein. Das ist freilich wieder Spiel, das Ganze aber doch ein ernster Gedanke, angepaßt dem angeblich kindlichen Verständnis des Hörers und entnommen aus der iranischen Theologie. Aber zugrunde liegt schon der Gedanke, daß die Allmacht des Gottes durch das Wesen der Materie irgendwie beschränkt ist.

Er wird ausgeführt in dem späteren Dialog Timaios, in dem Plato nun einen Schöpfungsbericht bringt, der freilich nur bieten soll, was als wahrscheinlichste Vermutung angestrengtestem naturwissenschaftlichen und mathematischen Denken sich bietet, alle mythologischen Züge aber streng vermeidet. Ein Rätsel an und für sich! Einen ewigen Gott hat Plato, der den Schöpferbegriff für Griechenland eigentlich aufgebracht hat, früher angenommen, freilich einen Gott, der Schöpfer nur insoweit heißen kann, als er ewig sich selbst und alles schafft, was im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt ist. Diese Vorstellung verträgt keine zeitliche Abfolge. Und ewig war ihm die Seele, jetzt lesen wir von ihrer Schöpfung und ihrem Stoff. Ist das nur eine literarische Form der Darstellung, nur ein Spiel mit dem Leser, der das Nacheinander der Erzählung sich in ein Nebeneinander der Empfindung umsetzen soll? Dann hat der nächste und damals begeistertste Schüler Platos, hat Aristoteles selbst dies Spiel nicht durchschaut. Durchaus ernst bis zum höchsten religiösen Pathos in den einen, zur Pedanterie in anderen Abschnitten ist der Vortrag. Ernst, ungeheuer ernst die religionsgeschichtliche Wirkung auf das gesamte Altertum und auf unsere Religion, ernst der Vorsatz, die materialistische Welterklärung eines Demokrit und seiner Vorgänger mit dem Gottesglauben zusammenzuarbeiten, gewaltig die Tat, die teleologische Naturbetrachtung, die höchstens in Einzelheiten bisher hervorgetreten war, der Religion als Stütze zu geben. Für Art und Umfang dieser Kosmogonie haben wir in Griechenland kein Vorbild, weder in philosophischer noch in religiöser Literatur. Die Wahl der Form kann ich nur erklären, wenn der Philosoph mit einer religiösen Kosmogonie wetteifern will. Das zeigt die eingehende Schilderung des Baus des menschlichen Leibes und zeigt noch mehr die Behandlung der Teile, die er nur kurz abmacht. Er entschuldigt sich, daß er die Schöpfung der Tiere nur eben erwähnt, aber nicht, daß er nicht ausführlicher wird, sondern daß er sich entschuldigt, das also als Aufgabe empfindet, sollten wir erklären. Ähnlich bei den Pflan-

zen, die dem Menschen Nahrung bieten sollen. Ich muß annehmen, daß ihm ein Schöpfungsmythos in Erinnerung ist, der dies breit, ähnlich breit wie die Betrachtung des menschlichen Leibes, ausführte. Der iranische tut das, und ihn konnte Plato durch Eudoxos kennen, und Eudoxos fand die Lehre Zarathustras für die nützlichste aller Philosophien. Er beurteilte sie nach der Wirkung auf ihr Volk. So frage ich: „würde die Annahme, daß Plato an ihn dachte, zu der Tendenz des Dialoges passen?" Ich muß mit einem bedingungslosen Ja antworten. Nicht eine Vermittlung zwischen den Gegensätzen von Sein und Werden, Ruhe und Bewegung will er bieten — schon die Wahl der Mythenform zeigt, daß er diesen Gegensatz zur Zeit ignorieren will —, wohl aber eine Vermittlung zwischen den Gegensätzen von Geist und Materie, Vollkommenem und Unvollkommenem, Gut und Mindergut. Den Gedanken des Politikos finde ich hier in ernsterer Wiederholung, daß auch des Gottes Wille an einer Eigenschaft oder Beschränkung der Materie Widerstand findet; er nennt sie ἀνάγκη, Notwendigkeit. Nur nach Möglichkeit gut kann seine Schöpfung ausfallen; so wird auf die Lehre von den Weltkatastrophen im Eingang noch einmal verwiesen.

Man stellt sich zunächst unwillkürlich vor, daß diese dunkelste Schrift Platos für den engsten Schülerkreis geschrieben ist. Das Umgekehrte lehrt ihr Zusammenhang. Vorausgehen sollte eine neue Politeia, ein neuer Versuch, die Staatsform zu bestimmen, die seinem Volk die sittliche Wiedergeburt bringen könnte; folgen sollte eine Darlegung, daß dieser Staat den größten Mächten überlegen, ja unbezwinglich sein werde. Und dauernd, bis ins höchste Alter begleitet Plato die Überzeugung, daß erst die Religion diesem Staate die volle Kraft gebe. Er geht zuletzt in den Gesetzen dazu über, sie mit den äußersten Mitteln, den härtesten Strafen erzwingen und sichern zu wollen. Nun gewinnt es für uns wirklich Bedeutung, daß er eine ihrem ethischen Gehalt nach außerordentlich hochstehende Weltschöpfungslehre kennen gelernt hat und den religiösen Wert einer solchen Zurückführung alles Seins, auch des eigenen, auf einen göttlichen Urheber hat empfinden können. Diesen religiösen Wert möchte er seinem Staate oder vielmehr seinem Volke sichern, indem er ihm eine Schöpfungslehre bietet, die der wissenschaftliche Denker annehmen kann — wenn auch nach Bedürfnis vielleicht mit jener Umsetzung des Nacheinander in ein Miteinander, über die ich schon sprach — und die doch zugleich die Form wahrt, welche der Glaube des einfachen Mannes nicht entbehren kann. Die Wahl der äußeren Form ist nicht zweckloses Virtuosenspiel, sie ist erzwungen durch die beabsichtigte Wirkung. Ein Mythos konnte so gewiß nicht entstehen; wissenschaftliches Denken und schöpferische Phantasie haben sich zu

einer seltsamen Einheit in einer religiösen Neubildung verbunden, und was uns als die am ehesten esoterische Schrift Platos schien, ist mehr als irgendeine andere exoterisch gedacht. Wenn ich nach Anlage und Begrenzung des Stoffs ihr Vorbild in dem persischen Nask, einer Offenbarungsschrift, suche, muß ich doch hinzufügen, daß wohl viele auffällige Berührungen in der Begrenzung des Stoffs und der Auswahl der einzelnen Teile sich zu finden scheinen, aber keine direkte Entlehnung erweisbar ist. Ein ganz Neues schiebt sich dazwischen, ein Erwerb griechischer Geistesentwicklung, die Wissenschaft. Wohl fühlt sie, daß sie aus sich eine Religion nicht schaffen kann, aber versucht doch dem religiösen Bedürfnis die Richtung zu geben, die ihr selbst möglichst nahe bleibt. ,,Den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden ist ein schweres Ding, und wenn man ihn findet, ihn den Vielen zu verkünden ein unmögliches" — so sagt der Philosoph im Eingang und könnte damit den Gedanken erwecken, daß er für die Wenigen schriebe. Aber bald danach fügt er hinzu, etwas ganz Widerspruchsloses und Ausgearbeitetes könne er nicht geben; er sei nur Mensch — seine künftigen Beurteiler freilich auch —; aber wenn man sich nach besten Kräften bemühe, den wahrscheinlichen Mythos — das Wort ist hier unübersetzbar und soll den sachlichen Inhalt und die dichterische Form seiner Darstellung kennzeichnen — zu finden, dann solle man sich dabei beruhigen und nicht weiter fragen. Es hat wohl nie ein Theologe seine Glaubenslehre demütiger und frommer eingeführt. Dem iranischen Glauben ist Plato noch abgeneigt; nur Widerstände gegen Gott in dem Wesen des Raums oder des Materiellen will er anerkennen.

Aber Plato hat doch nicht Ruhe gefunden, sondern weiter gefragt. In jener letzten Äußerung in den Gesetzen, deren zelotische Strenge ich erwähnte, widerruft er feierlich seine halb scherzende Erklärung im Politikos; den Timaios berücksichtigt er wohl, aber statt der einen Weltseele nimmt er jetzt zwei einander widerstreitende an, eine gute und eine böse, ohne uns freilich zu enthüllen, wie er sich ihr Verhältnis denkt. Durch zwei Jahrzehnte geht für ihn die innere Auseinandersetzung mit diesem tiefsten Problem.

Von der Wirkung des Timaios sprach ich schon. Ihm entnimmt Aristoteles die Anregung zu dem Gottesbeweis aus der Natur, die Stoa die Anregung zu der großartigen Ausbildung ihrer teleologischen Naturerklärung und die Rechtfertigung ihrer politisch orientierten, geistig viel niedriger stehenden Apologie aller Volksreligion, ihm das gebildete Christentum den Preis seines Weltschöpfers. Habe ich mit der Behauptung Recht, daß jener uns kindlich berührende persische Schöpfungsbericht, der den Schwung prophetischer, also visionärer Phantasie mit

dem nüchternen Versuch einer Weltbeschreibung verband, auf den größten griechischen Philosophen gewirkt hat, so hatte Eudoxos und die ihm folgenden Plato-Schüler noch mehr inneres Recht, Plato mit Zarathustra zu verbinden. In der Umgestaltung, die der alte religiöse Gedanke nun im Griechentum empfängt, und der Verstärkung, die dann aus anderer Quelle die neue Religion ihm bringt, wirkt er weiter bis in unsere Tage. Daß wir hier, gerade an dem Punkt des Umbruchs mit einem Male die Übertragung so klar verfolgen können, muß uns den Mut geben, Ähnliches auch in den Zeiten zu suchen, über die weniger äußere Zeugnisse vorliegen. Wir suchen die Kontinuität alles geistigen Lebens, so weit wir können, zu verfolgen. Unser Ziel auf diesem Gebiet bleibt darum eine Geschichte nicht der Religionen, sondern der Religion.

DER APOSTEL PAULUS UND DIE ANTIKE WELT

Von Karl Ludwig Schmidt in Jena.

I.

Die Aufgabe, über den Apostel Paulus in seinem Verhältnis zur antiken Welt zu sprechen, zielt nicht ab auf eine geschichtliche Einzelheit, deren Aufhellung mehr oder weniger interessant sein mag, sondern ist getragen von einem schweren Anliegen, bei dem es um die Erfassung unseres eigenen Seins geht. Die Frage nach dem Nachleben der Antike hat uns ja in mannigfachen Beziehungen immer wieder zu beschäftigen, einerlei ob es sich dabei handelt um die sogenannte klassische Antike oder um die griechisch-orientalische Antike, den sogenannten Hellenismus, der sich einerseits von der klassischen Antike abhebt und andererseits von dieser mit bestimmt ist und ihr an Ansprüchen reiches Erbe weitergegeben hat. Gerade in der Bibliothek Warburg, die mich zu meiner Freude für diesen Vortrag gerufen hat, kann und muß dieser Zusammenhang im Voraus betont werden. Das hier gestellte und immer neu zu stellende Problem ist „die Frage nach Ausbreitung und Wesen des Einflusses der Antike auf die nachantiken Kulturen".[1] Und wenn hier Geistesgeschichte in denkbar erschöpfendem Ausmaß getrieben werden soll, so ist das genannte Problem religions- und kunstgeschichtlich zugleich. Das Erbe der Antike hat über griechisch-römisches Denken und in ihm gegründete Willenshaltung hinaus seinen sonderlichen religiösen und ästhetischen Inhalt. Daß, wenn es so ist, gerade das Christentum von besonderem Gewichte ist, bedarf nicht breiter Erörterung: ein Denken, eine Philosophie, eine Lebensanweisung, eine Religion, ein Kult, ein künstlerisches Schaffen ist mit dem Christentum der alten Kirche und ihren Nachwirkungen gegeben. Und dieses Christentum ist in der Antike entstanden, ist von der Antike gesättigt und hat für die Antike gearbeitet; durch das Christentum ist die Antike, die, wie man sagt, einmal untergegangen ist, tatsächlich für Mittelalter und Neuzeit erhalten worden. Dieser Vorgang kommt uns vor wie eine Paradoxie, die darin ihr großes Gewicht hat, daß sie mit dem Aufkommen

1) Vgl. Fritz Saxl, Die Bibliothek Warburg und ihr Ziel, 1923 (Vorträge der Bibliothek Warburg, hrsg. von Fritz Saxl, Vorträge 1921—1922, S. 1ff.).

des Christentums sofort gegeben ist, daß sie sich nicht erst allmählich herausgebildet hat. Der Apostel Paulus ist ein namhafter, richtiger: der namhafteste Vertreter der urchristlichen Bewegung. In ihm findet das Thema „Christentum und Antike" seine schärfste Zuspitzung. Die Luft, die uns bei ihm entgegenweht, ist mit Spannungen geladen wie mit schweren Gewittern. Und „Christentum und Antike", „Christentum und antike Welt" bedeuten deshalb mehr als eine geschichtlich vergangene Einzelheit, weil es sich handelt um Christentum und Welt überhaupt, oder anders ausgedrückt: um Christentum und imperium Romanum, um Christus und Cäsar, oder noch schärfer gesagt: um ausschließlichen, engen Offenbarungsanspruch und tolerantes, weites Bildungsstreben und Gefühlsreichtum.

Ohne daß wir nun hier über Paulus selbst eine verinhaltlichte Aussage zu machen brauchten, stellen wir zunächst schnell fest, daß dieser namhafteste Vertreter des Urchristentums die Folgezeit weniger geprägt hat als die auf den Ausgleich Bedachten, die Kompromißler aus Not oder Neigung, bei denen die Spannungen weniger stark waren oder sich auflösten in Ausgleichsvorstellungen und Ausgleichsbestrebungen, in Synthesen. Gewiß vertrat die werdende und wachsende katholische Kirche von ihren ersten Tagen an genau wie das Urchristentum den ausschließlichen Offenbarungsanspruch, aber sie sog dabei in sich die antike Welt ein um der kultischen, der religiösen und künstlerischen Ausdrucksmöglichkeit und -notwendigkeit willen, auch um der Ordnung und der Pädagogik willen. Es ersteht ein reicher Kultus, der es aufnehmen kann mit den antiken kultischen Formen, weil diese aufgesogen und zugleich überboten werden. Es bildet sich eine achtbare christliche Kunst mit antiken Mitteln. Die antike Religion und Ethik leben tatsächlich in der katholischen Kirche weiter: die Mönche sind harte Männer wie die Stoiker; Herkules wird auch christlicher Held im Vorbild; Seneca wird fast Kirchenvater; Boethius, der als christlicher Theologe über die Feinheiten der christlichen Dogmatik schreibt, muß als vornehmer Römer angesprochen werden, wenn er als antiker Mensch in Absehung von christlichen Gedanken den „Trost in der Philosophie" findet; Augustin, der uns als antiker und als mittelalterlicher Mensch entgegentritt, wurzelt jedenfalls in der Antike.[2]) Dies alles aber bleibt in der spannungsreichen und die Spannungen in Synthesen auflösenden katholischen Kirche gewissermaßen unbetont und untergeordnet. Doch merkwürdig und eben doch erklärlich ist dann dies: auf einmal gelingt die Durchsetzung des beherrschenden, die genannten Unbetontheiten beherrschen sollenden

2) Vgl. R. Reitzenstein, Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch, 1924 (Vorträge der Bibliothek Warburg, Vorträge 1922—1923, I. Teil, S. 28ff.).

Anspruchs nicht mehr. Die künstlerische und ethische Persönlichkeitskultur verselbständigt sich in der Renaissance. Die Lockerungen der kirchlichen Bindungen sind dabei nicht in dem Sinne das zuerst Entscheidende, daß etwa das gottlos Profane gegen das christlich Religiöse gekämpft hätte. Wesentlicher ist dies geworden, daß die Frührenaissance von den religiösen Kräften der antiken Welt, vor allem der spätantiken erfüllt ist, daß die Renaissance überhaupt als „Wiedergeburt im Geist" eine religiöse Angelegenheit ist, ob es sich nun handelt um die mystisch-religiöse Spätantike oder um astral-mythologische und dämonologische durch die Spätantike vermittelte Erbstücke. Dieser Welt zahlen auch die Humanisten und selbst führende reformatorische Theologen wie Melanchthon ihren Tribut. A. Warburg, der auf diese schwer aufzuhellenden Dinge in einer Abhandlung über „Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten"[3]) sein Augenmerk gerichtet hat, sieht sich veranlaßt, von der „tragischen Geschichte der Denkfreiheit des modernen Europäers" zu sprechen. Deutlich ist dabei erkannt und begründet, daß Luther diese antik-religiöse Welt ablehnt, wenn er von der „heilosen und schebichten Astrologie" spricht. Dabei ist Luther wahrhaftig kein Freigeist. Wenn er aber meint, weder Paulus noch ein Engel vom Himmel noch Melanchthon könne ihn von der Richtigkeit der Astrologie überzeugen, so ist eben auch hierin der aufgerufene Paulus sein Gewährsmann, dem er als Schüler und Jünger in seinem ganzen Denken und Wirken folgt. In anderen Zusammenhängen und Beziehungen ist in der Zeit nach Luther die Antike auch im Protestantismus mächtig geworden. Es sei nur erinnert an den Aristotelismus der Orthodoxie, den Stoizismus der Aufklärer, den Platonismus des christlichen Theologen Schleiermacher. Orthodoxe, rationalistische und idealistische Christen sind also die Kompromißler, die so oder so eine Synthese von Christentum und Antike erstreben. In neuerer Zeit, angebahnt durch langfristige geistige Auseinandersetzungen, dann rasend beschleunigt durch den Zusammenbruch in der Kriegs- und Nachkriegszeit wird weithin wieder die reformatorische Theologie eines Calvin mehr als die eines Melanchthon als maßgebend betrachtet und vor allem Luther in seinem so unantiken und zugleich unmodernen — dieses Zugleich ist weniger ein Trotzdem als ein Deshalb — Denken befragt und als Führer gewertet. Und Luther ist, wie schon gesagt, schlechthin Schüler und Jünger des Apostels Paulus.

Wer die maßgebenden Einwirkungen des Paulus in der abendländischen Kirchen- und Geistesgeschichte in solcher Weise schnell über-

3) Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl., Jahrg. 1919, 26. Abhandlung.

blickt, dringt vor zu dem Satze, daß hier jedenfalls von einer zusammenhängenden geschichtlichen Entwicklung nicht geredet werden kann. Des Paulus Schicksal im Lauf der Geschichte ist seine Verschüttung gewesen, und sie wird das wohl weiterhin sein. Doch ab und zu in den Jahrhunderten hört man gerade die Stimme des Verschütteten, und zwar immer dann, wenn's in der Welt brennt, wenn die menschlichen Praktiken ihren Kredit verloren haben, wenn die Systeme nicht weiter helfen, wenn die Grenzen der Humanität, die Grenzen unserer menschlichen Möglichkeiten sichtbar werden. Dann spricht niemals das Christentum, das den reichen Pakt mit menschlicher Kultur und Philosophie geschlossen hat, sondern das herbe Urchristentum in seiner Reduktion, wie sie in Paulus ihren schärfsten Exponenten gefunden hat. Negativ genommen, besteht diese Reduktion in der Fremdheit gegenüber dem Reichtum, auch dem feinsten Reichtum menschlichen Denkens und Handelns, in dem Protest gegen die Konkretisierung, wenn diese an die Stelle von Gott den Menschen setzt. Positiv genommen heißt das bei Paulus „Rechtfertigung aus dem Glauben", „Gnade Gottes in Jesus Christus", wobei diese von Paulus in greller Zuspitzung gesehenen und ausgesprochenen Gewißheiten nicht etwas anderes besagen als die uns faßbare Verkündigung Jesu von Nazareth — Bergpredigt und Römerbrief fallen nicht auseinander — und diese urchristliche Botschaft nicht mit dem Hinweis auf die flutende und dann ebbende Eschatologie gedämpft oder gar als erledigt hingestellt werden kann. Wir werden hingewiesen auf Calvin, für dessen eschatologisch durchleuchtete Theologie „jeder Gedanke über Gott außer Christus ein unermeßlicher Abgrund ist, der alle unsere Sinne fort und fort verschlingen mag"[4]), und auf Luther, dessen Lehre vom servum arbitrium nicht nur Erasmus nicht verstanden hat, und wohl auch auf Kierkegaard, dessen Erörterung des Unterschiedes zwischen einem Genie und Apostel den Anspruch und Sinn der urchristlichen Botschaft zu begreifen unternimmt.

2.

Diese Zusammenhänge unterstreichen, ist kein apologetisches Unternehmen, sondern der nicht zu übersehende Hinweis auf die Möglichkeit, richtiger: die Notwendigkeit unseres Beteiligtseins. Mit welcher Beteiligung hat Nietzsche unser Thema behandelt! Wie hat er gerungen um die antike Persönlichkeitskultur! Wie hat er gehaßt den dieser Kraft und diesem Reichtum entgegenstehenden Paulus als den typischen Vertreter einer so typischen Dekadenzreligion, die nach

4) Calv. op. 55, 226.

Nietzsche das Christentum von Anfang an gewesen ist! Der Einwand, daß Nietzsche das Urchristentum verzeichnet und verzerrt hat, verfängt nicht recht. Was die eigentliche Beschreibung anlangt, so hat er gar nicht so falsch, wenn nicht gar richtig gesehen. Die brennende Frage ist aber dann die der Wertung, die bei Nietzsche restlos zu Gunsten der Antike ausfällt. Es will mir scheinen, daß Nietzsches Erkenntnisse vielfach verschüttet worden sind, daß man die Beschreibung des Urchristentums einerseits und der Antike andererseits nicht ernst genug nimmt, weil man der schneidenden Frage der Wertung, soweit von dieser unser Beteiligtsein betroffen wird, entgehen möchte. Man beschreibt schon ausgleichend, um den Wertungsausgleich herauszubekommen. Bei alledem läßt sich nicht verheimlichen, daß Nietzsches Einstellung sehr stark nachgewirkt hat und immer noch nachwirkt. Man spricht zwar seine Ressentimenttheorie nicht gerade aus, man redet gedämpfter und vorsichtiger von der seelischen Haltung der ersten Christen, aber letztlich sucht man sich gerade von hier aus die nötige Antwort auf eine sehr brennende Frage zu geben: warum hat überhaupt das Christentum inmitten von vielen wirkungskräftigen Religionen und Kulten und popularphilosophischen Systemen sich durchsetzen und zwar auf die Dauer allein durchsetzen können? Als Antwort bietet sich dies an: das klassische Griechentum und auch das klassische Römertum mit ihrem starken Wirklichkeitssinn und ihrer hellen Lebensauffassung waren äußerlich und innerlich in der Zeit der Religionswende zusammengebrochen. Ein dunkler Schatten des Fatalismus war ja schon sichtbar in der großen attischen Tragödie. Von einer ungebrochenen Weltlichkeit kann auch bei Plato nicht gesprochen werden. Als das Christentum in Erscheinung trat, ist jedenfalls die antike Welt gebrochen. Sie wirft sich in ihren verschiedensten Schichten den orientalischen Kulten in die Arme, weil man nach Erlösung lechzt, wie sie dort angeboten wird. Gebrochen ist diese antike Welt auch darin, daß die Philosophie auf die Lösung der allgemeinen und der besonderen wissenschaftlichen Fragen immer mehr verzichtet und sich mit einer popularphilosophischen Ethik begnügt. Daß es Männer gegeben hat, die sich diesem Prozeß entgegenstemmten, besagt zwar nicht allzu viel, muß aber doch gebucht werden. Der Attizismus mit seiner Forderung, daß nur die Alten, die attischen Schriftsteller kanonisch sein sollten, blieb Gelehrtenbewegung, die weniger ihrer eigenen Zeit den Stempel aufdrückte, als daß sie nachher wichtig wurde für das Nachleben der Antike in dieser attizistischen Form, nachdem gerade das Christentum die Antike in ihrer ganzen Vielgestaltigkeit hinübergerettet hatte. Gewisse gebildete Kreise scheinen überhaupt dauernd immer wieder gegen den Hellenismus, soweit er Orientalisierung bedeutete, an-

gekämpft zu haben. Manche Kulte, die vom Osten kamen, stießen da und dort auf Schwierigkeiten. Und ganz abgesehen von dem strengen Attizismus las man weiter die alten Dichter und Redner und Plato und Homer. Als das Christentum in diese Bildungsschichten, die bei aller Gebrochenheit sich um die Repristination des Vergangenen bemühten, drang, nahm es sehr schnell an deren geistiger Haltung teil. Schon in der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts vergleicht der Apologet Justinus Martyr die Evangelien mit den Memorabilien des Xenophon; er kommt zu diesem literarischen Fehlurteil, weil er Jesus mit Sokrates zusammenbringen will.[5]) Die Arbeit der Apologeten ist betont philosophisch. Erst recht gilt das von der Religionsphilosophie des Clemens Alexandrinus und des Origenes. Vielleicht kann uns der Blick auf die Haltung dieser geistig hochstehenden Männer der Antwort auf die Frage, warum das Christentum gesiegt hat, näher führen: ihr Grundgedanke war, daß das richtig verstandene Bibelwort mit den höchsten Gedanken der griechischen Weisheit ganz zusammenstimme und daß daher das wirkliche Verständnis des Christentums nur für den philosophisch Gebildeten möglich sei, während die Masse sich mit der bloßen Annahme der Glaubensbotschaft begnügen müsse. In der sicheren Stellung der katholischen Kirche mit ihrem Einfluß auf die Welt ist dieses Programm je und je durchgeführt. Und so könnte man, Nietzsches Ressentimenttheorie entscheidend ergänzend, dies sagen: das Christentum hat gesiegt, weil es unter den damaligen konkurrierenden Mysterienkulten am stärksten dem Ressentiment der Masse huldigte und weil es andererseits selbst eine Philosophie wurde, die den Platonismus und dann den Neuplatonismus aufsog und überbot.

Bei genauerem Zusehen befriedigt indes diese Antwort nicht; sie läßt verschiedene Lücken. Zunächst war da nur von Formalem und Taktischem die Rede, nicht dagegen von der Sache, dem Anspruch des Christentums, wie er am reinsten mit dem Urchristentum gegeben sein dürfte. Ferner: als die soeben geschilderte Verbindung mit der griechischen Philosophie eintrat, war die Entscheidungsschlacht schon geschlagen, die einer aus dem Judentum herausgewachsenen Religion solchen Aufstieg in den Bereich der griechischen Bildung ermöglichte. Wir werden also im Hinblick auf die Sache und die Zeit nicht beim hellenisierten Christentum der katholischen Kirche stehen bleiben können,

---

5) Vgl. meine Arbeit über „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte", 1923 (in der Gunkelfestschrift Εὐχαριστήριον 2. Teil; auch als Sonderdruck erschienen). An der Beurteilung der Evangelien durch Justin, die ihrem Wesen widerspricht, läßt sich die in der alten Kirche fortschreitende Hellenisierung des Christentums gut verdeutlichen.

sondern zum Urchristentum zurückgeführt. Selbst wenn man nur die Frage nach den formalen und taktischen Erfolgen des Christentums, die in der Politik des Kaisers Konstantin gipfelten, beantworten will, bleibt die Frage nach der Auseinandersetzung zwischen Urchristentum und Antike brennend. Gerade wenn diese Auseinandersetzung in der Zeit der sich ausbreitenden und siegenden Kirche immer milder geworden ist, so wird das Grundsätzliche, das auf dem Spiele gestanden hat und ja noch steht, bei der Betrachtung der ersten Auseinandersetzung im Bereich des herben Urchristentums umso deutlicher werden.

3.

Daß wir nun unsere Ausführungen auf den Apostel Paulus konzentrieren, hat vorerst mehr äußerliche Gründe: Paulus ist eine bestimmt faßbare Persönlichkeit, die uns aus ihren eigenen Briefen bekannter ist als alle anderen Gestalten des Urchristentums. Und gerade dieser Jude und Christ ist nicht Judenchrist geblieben, was er rein äußerlich zunächst gewesen ist, sondern der Führer des griechischen Christentums, des Heidenchristentums, geworden. Das Thema der Beziehungen zur Antike ist also bei Paulus brennender als bei anderen Missionaren und Führern des Urchristentums. Und schließlich ist wichtig, daß ja Paulus kein homo obscurus war wie irgendein Levantiner, für dessen geistige Struktur es belanglos sein mag, ob er Syrer oder Grieche oder Italiker war, ob er semitisches oder arisches Blut hatte, sondern daß Paulus ein Jude war aus alter jüdischer Familie, die ihr Judentum betonte (einen Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων nennt er sich, Phil. 3, 5), die dabei aber das römische Bürgerrecht besaß und in dem hellenistischen Tarsus wohnte.

Dennoch darf Paulus im Rahmen des Urchristentums als Einzelpersönlichkeit auch nicht überschätzt werden.[6]) Die epitheta ornantia und die epitheta non ornantia, die man ihm gespendet hat, stimmen zumeist nicht. Er war nicht der erste Heidenmissionar — er ging vielmehr hervor aus einer Gemeinschaft von jüdisch-hellenistischen Heidenmissionaren. Er war nicht der erste christliche Gemeindeorganisator — große Christengemeinden wie die zu Rom sind vor ihm und ohne ihn gegründet und organisiert worden. Er war nicht der erste Theologe des Urchristentums — als er auftrat, waren in der heidenchristlichen Gemeinde im syrischen Antiochien schon gewisse θεολογούμενα ausgebildet worden. Er war in diesem allen auch nicht der erste Hellenist der urchristlichen Bewegung. Vielmehr steht hinter Paulus eine hellenistische Urgemeinde, die eine andere Struktur hat als die juden-

6) Vgl. meinen Vortrag über „Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum", 1924 (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 39. Folge).

christliche Urgemeinde in Jerusalem. Es ist wesentlich, gerade in unserem Zusammenhang, der nicht eine urchristliche Einzelheit, sondern die urchristliche Sache betrifft, auf den genannten Sachverhalt hinzuweisen. Paulus hat sicherlich als ausgeprägte Persönlichkeit die anderen überragt, so daß es nicht Zufall und Willkür ist, wenn im neutestamentlichen Kanon die Briefe eines einzelnen Christen so sehr im Vordergrunde stehen, aber er ist dennoch für das hellenistische Christentum typisch. Und dieses hat das jüdische Christentum aus dem Felde geschlagen. Die bekannte Alternative „Jesus oder Paulus" oder die bekannte Synthese „Jesus und Paulus" gibt es nicht, sollte es nicht geben. Es handelt sich nicht darum, wie ein einzelner Apostel das Christusevangelium in der Welt gepredigt hat, sondern darum, wie die hellenistischen Christengemeinden ihren Bestand gewahrt und gemehrt haben. Aus den Paulusbriefen selbst ist es ja ersichtlich, daß mit Vorstufen gerechnet werden muß. Gerade diese vielgestaltigen hellenistischen Gemeinden waren dabei in viel höherem Maße den Einflüssen verschiedenster Art von Seiten der heidnischen Umgebung ausgesetzt und zugänglich als etwa eine eigenwillige Einzelpersönlichkeit. Paulus selbst betont 1. Kor. 15, er habe den Hauptinhalt seines Evangeliums überkommen; wir werden hier an die hellenistische Prägung der Überlieferung zu denken haben. Wenn Paulus im Römerbrief, also in einem Brief an eine ihm unbekannte Gemeinde, viele Dinge voraussetzt, sogar von einem τύπος διδαχῆς (6, 17) spricht, so ist das alles ohne ihn geworden. Der bezeichnende Würdetitel für Jesus, der alle anderen Titel überstrahlt, ist ὁ κύριος, der im Mittelpunkt gottesdienstlicher Verehrung stehende Herr; auch diese Bezeichnung ist nicht von Paulus geprägt worden. Im sechsten Kapitel des Römerbriefes und im zehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes ist von den Sakramenten, Taufe und Abendmahl, in einer Weise geredet, daß man den Eindruck hat: diese sakramentsmystischen Vorstellungen sind in den betreffenden Gemeinden als bekannt vorauszusetzen. So steht es in vielem mit der paulinischen Mystik überhaupt. Noch deutlicher ist das bei den einzelnen ethischen Ermahnungen, die erst recht nicht als erste paulinische Prägungen angesprochen werden dürfen. Im einzelnen ist allerdings die Grenze zwischen dem in solcher Weise Übernommenen und dem Selbstgeschaffenen, zwischen Überlieferung und Schöpfung nicht immer reinlich zu bestimmen. Aber ohne die hier entwickelte Arbeitshypothese kommen wir gerade bei der Verständlichmachung des Paulus als einer sehr komplexen Erscheinung nicht aus: das spezifisch Paulinische erkennen wir umso besser, je strenger wir fragen, was Paulus mit dem ihn aus sich heraussetzenden Gemeindechristentum gemeinsam hat und was nicht.

Von hier aus, zum mindesten von solchem Vorbehalt aus kann nun über Paulus selbst in seinem Verhältnis zur antiken Welt gesprochen werden. Ein Hellenist im Sinne des Juden Philo oder der Christen Clemens Alexandrinus und Origenes ist Paulus niemals gewesen, geschweige denn, daß er irgend etwas mit der attizistischen Reaktion zu tun gehabt hätte. Dieses Negativum ist deshalb denkwürdig, weil an sich die Vaterstadt des Paulus, das hellenistische Tarsus, die Möglichkeit zu einer derartigen Einstellung geboten hat. Von der Bedeutung der tarsischen Kultur in philosophicis et rhetoricis darf man nicht gering denken.[7]) Wenn Paulus in seiner Vaterstadt mit diesen Dingen bekannt geworden ist, so hat er jedenfalls von ihnen gar keinen Gebrauch gemacht, soweit es sich um bewußtes und gepflegtes Gelehrtentum handelt. Damit soll nicht geleugnet werden, daß Paulus den Rhetoren das eine oder andere abgelauscht hat. Aber mit asianischen Rhythmikern und Rhetoren hat er nichts zu tun gehabt.[8]) Zu offenkundigen Entlehnungen aus der antiken Literatur ist es fast gar nicht gekommen. 1. Kor. 15, 33 zitiert Paulus einen Vers aus Menanders Komödie Thais: φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί; die Anführung dieser sprichwortartigen Worte beweist natürlich gar nichts für eine Menander-Kenntnis des Apostels. Ähnlich steht es mit Apg. 17, 28, wo Paulus in seiner Rede auf dem Areopag in Athen ein Zitat aus Arat einführt und mitteilt: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν; auch hier wird es sich um ein allgemein bekanntes apologetisch gut verwertbares θεολογούμενον handeln, von dem aus auf eine Vertrautheit des Apostels mit der griechischen Literatur nicht geschlossen werden darf. Und nicht anders steht es mit Tit. 1, 12, wo ein Spottwort des Epimenides über die Kreter wiederum eingeführt und mitgeteilt ist: εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης· Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. Das ist der ganze in Betracht kommende Stoff. Bei seiner Begrenztheit kann man es sich leisten, ihn in extenso vorzuführen. Dazu muß noch bemerkt werden, daß weder Apg. 17 noch der Titusbrief wahrscheinlich etwas mit Paulus zu tun haben. Es bleibt also ein sicheres Zitat sprichwortartigen Charakters übrig. Wie anders ist das bei dem hellenistischen Juden Philo, der die großen griechischen Denker und Dichter mit Vorliebe zitiert! Wie anders ist das auch bei den altchristlichen Apologeten und den alexandrinischen Theologen, die sich gern auf Plato berufen! In gewissen Kreisen ging solche Angleichung so weit,

---

7) Vgl. H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften, 1913.

8) Vgl. Adolf Deißmann, Paulus, 1911, S. 56.

daß die Christen sich wie eine antike Philosophenschule verstanden und die dort gepflegte φιλία als den Sinn ihrer Gemeinschaft hinstellten.[9]) So hat der Gnostiker Valentin eine Homilie „Über die Freunde" geschrieben, die vielleicht überhaupt eine lobende Erwähnung antiker Freundschaft in sich schließt, und sich dabei auf — Paulus berufen (vgl. Clemens, Strom., VI, 6, 52): „Vieles von dem, was in der öffentlichen Literatur geschrieben ist, findet sich in der Kirche Gottes geschrieben. Denn dieses Gemeinsame sind die von Herzen (kommenden) Worte, das im Herzen geschriebene Gesetz (Röm. 2, 15): das ist das Volk der Geliebten, das geliebt wird und ihn (wieder) liebt." Paulus wäre sicherlich erstaunt und entsetzt darüber gewesen, wie er hier benutzt und ausgelegt wird. Denn für ihn steht die „Weisheit Gottes im Geheimnis, die verborgen ist" (1. Kor. 2, 7) in schärfstem Gegensatz zu der Weisheit dieser „Welt", die nach seiner Meinung nur zu leeren Truggebilden und unnützen Auseinandersetzungen führt. Nicht in dieser ist eine heilbringende Erkenntnis zu finden, sondern nur in dem „Geheimnis Gottes, Christus — gemeint ist das göttliche Geheimnis, dessen Name Christus ist —, in dem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen sind" (Kol. 2, 2f.). Die Predigt vom Kreuz ist „den Griechen eine Torheit", wie sie „den Juden ein Ärgernis" ist (1. Kor. 1, 23). Für die darin liegende göttliche Erkenntnis hat Gott eben nicht die Weisen, die Starken erwählt, sondern die Toren, die Armen. Das, worin das ganze Griechentum, auch das der ausgehenden Antike sein Höchstes sah, das Ideal des Weisen, wird eindeutig abgelehnt.[10]) Selbst wenn Paulus in Athen einmal den Arat zitiert haben sollte, so würde das nichts abändern an dem grundsätzlichen Gegensatz, der nun deutlich geworden ist. Paulus hat jedenfalls an der Form der Hellenisierung und Antikisierung des Christentums, die mit dem zweiten Jahrhundert, wenn auch zunächst unter dem Mißtrauen der Großkirche, begonnen hat, keinen Anteil. Seinem Kampf gegen die σοφία der Griechen widmet er im ersten Korintherbrief (Kap. 1—3), im Römerbrief (Kap. 1) und im Kolosserbrief (Kap. 2 und 3) leidenschaftliche Ausführungen.

Aber so sehr auch Paulus in diesen Zusammenhängen den überlieferten Angriff des Judentums auf den Bilderdienst und die Unsittlichkeit des Heidentums unternimmt (Röm. 1, 18ff., Gal. 2, 15), so traut er doch

9) Vgl. Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 4. Aufl., 1. Bd., 1924, S. 433ff.

10) Dies alles ist von Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 3. Bd., 1923, S. 336, richtig erkannt und erfreulich klar formuliert. Daß aber damit die Frage nach dem Hellenismus nicht erledigt ist, wird leider verkannt. Das Nähere darüber unten!

wieder auch diesem Heidentum ein sittliches Gefühl zu (1. Kor. 5, 1) und stellt dort das ungeschriebene Gesetz des Gewissens fest (Röm. 2, 14ff.). Paulus ist hier kein pharisäischer Zelot, kein Ghetto-Jude, sondern ein hellenistischer Weltbürger, ein Jude, der als Hellenist die Septuagintabibel benutzt. Das hellenistische Judentum ist im Gegensatz zu dem später allein herrschend gewordenen talmudischen Judentum weltweit und weltoffen. Und gerade durch die genannte Septuagintabibel, die ja mehr ist als eine bloße Übersetzung aus dem Hebräischen ins Griechische, nämlich auf weite Strecken hin eine Hellenisierung sogar des herben semitischen Monotheismus bedeutet,[11]) ist das Judentum eine der selbstsichersten und werbekräftigsten Religionen des römischen Reiches geworden. Und auch das palästinische Judentum, dem Paulus als in Jerusalem studierender Pharisäer nahe getreten ist, hat sich längst von außen kommenden Gedanken, vor allem dem parsistischen Dualismus mit seinem in der Religion Zoroasters ausgehenden Erlöser- und Unsterblichkeitsglauben, geöffnet. Und Paulus als Christ hat seinen Ausgangspunkt in einer heidenchristlichen, hellenistischen Gemeinde genommen, im syrischen Antiochien, d. h. inmitten griechisch-östlicher Umgebung. Diese und andere Gemeinden sind eingetaucht in Mysterienstimmungen und spätantike popularphilosophische Ethik. Paulus, der in Syrien, Kleinasien, Griechenland wirkt, hat diese Luft immer wieder geatmet.

4.

Von diesen Dingen ausführlich werden, bedeutet heutzutage: Eulen nach Athen tragen. Das nunmehr gestellte Thema ist in jeder neueren Paulusbiographie oder -Monographie behandelt. Die durch glänzende Philologen- und Theologennamen[12]) vertretene sogenannte religionsgeschichtliche Betrachtung des Urchristentums hat in den letzten Jahrzehnten ihre Aufgaben gesucht, gefunden und im ganzen auch gelöst. Auf Schritt und Tritt werden wir erinnert an ein Doppeltes der damaligen antiken Welt, der Spätantike: 1. an die hellenistischen, d. h. orientalisch-griechischen Mysterienkulte und 2. an die hellenistische Popularphilosophie mit der immer allgemeiner vertretenen Literaturgattung der διατριβή. Dabei besteht öfters zwischen beiden Komplexen, die ja bei der Spannung zwischen Erlösungsmythos und -ritus einerseits und Ethik andererseits ihre Reibungsflächen haben, insofern ein Zusammenhang, als die Philosophie Anschluß sucht an die Mysterien und die Mysterienfreunde sich der philosophischen Terminologie bedienen. In der mo-

11) Vgl. Adolf Deißmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, 1903.
12) Es seien hier nur R. Reitzenstein, E. Norden, W. Bousset genannt.

dernen Mystagogik des Okkultismus und Spiritismus, der Theosophie und Anthroposophie ist das ja ähnlich gelagert.

Nun ist aber neuerdings im Hinblick auf die imposante religionsgeschichtliche Arbeit eine gewisse Unsicherheit eingetreten, eine Desorientierung, die auf eine nicht gelöste Schwierigkeit hinweist. Von ihr wird vor allem das Verständnis des Paulus betroffen. Von ihr zu reden, ist daher keine bloße Methodologie, sondern ein Beitrag zur Sache.

Zuerst ist festzustellen, daß der Begriff Hellenismus im Verlaufe der Arbeit immer strittiger geworden ist. Was ist beim Hellenismus eigentlich das Konstituierende: das Griechische oder das Jüdische, umfassender formuliert: das Arische oder das Semitische? Ein reinliches Und oder ein noch reinlicheres Oder ist einem vielfach unter den Händen entglitten. Die Verwandtschaft des aus dem Judentum hervorgegangenen Christentums mit den Mysterienreligionen und der spätantiken Philosophie ist so greifbar, daß man das Verhältnis von Christentum und Hellenismus als das Verhältnis von Judentum und Hellenismus zu begreifen sucht und dieses so wendet: Hellenismus ist letztlich Judentum; die ausgehende Antike ist längst semitisiert. Die aus dem Osten kommenden Mysterien haben offenbar nur ein griechisches Sprachgewand. Und die spätantike Philosophie? Nietzsche sagt, das Christentum habe eine Witterung gehabt für die zweideutigen Figuren der alten Kultur, vor allem für Plato, der als ein Antihellene und Semit von Instinkt zu betrachten sei, und dann für den Stoizismus, in dem man wesentlich das Werk von Semiten zu finden habe („Der Stoiker ist ein arabischer Scheich in griechische Windeln und Begriffe gewickelt").[13]) Wenn's so ist, mag es nichts Sonderliches auf sich haben, daß das aus dem Osten kommende Christentum in einer sich dem Osten ausliefernden antiken Welt sich durchgesetzt hat. Es bleibt dann nur noch die Frage, warum gerade das Christentum und nicht diese semitisierte Philosophie selbst oder irgend ein Mysterienkult des schwülen Ostens gesiegt hat. Mit dieser Frage denkt man offenbar so fertig zu werden, daß man der Meinung huldigt: ein Auflösungsprozeß wird am meisten beschleunigt von denjenigen Menschen und Gruppen, die am meisten mit dem Auflösungsferment versehen sind. Der Sieg des Christentums, der nichts anderes ist als das besonders ausgeprägte Symptom der sich auflösenden antiken Welt, ist dann eben der traurige „Sieg" der Dekadenz innerhalb der Dekadenz. Ein solcher Vorgang mag für manchen begreiflicher sein als ein Sieg über die Dekadenz, als welcher üblicherweise der Sieg des Christentums über die antike Welt hingestellt wird.

---

13) Der Wille zur Macht, Stück 130.

Es würde sich nicht verlohnen, auf eine Geschichtskonstruktion wie die soeben entwickelte näher einzugehen, wenn sie nicht immer wieder auftauchte, sowie man sich mit Energie, mit Anteilnahme um die Frage nach dem schon mit dem Urchristentum gegebenen Sieg des Christentums in der Auseinandersetzung mit der antiken Welt bemüht. Wenn wir schon oben den Ernst und die Bedeutung der Gedanken Nietzsches — es handelt sich um die Einstellung des ψυχικὸς ἄνθρωπος (1. Kor. 2, 14), die uns an sich näher liegt, als wir wahr haben wollen — unterstrichen haben, so dürfte allerdings nunmehr deutlich geworden sein, daß die Gefolgschaft Nietzsches in eine Sackgasse führt. Wenn man etwa die Stoiker im Vergleich zu den früheren griechischen Philosophen herabsetzt, so bleibt als Frage nur noch die Frage nach dem Verhältnis der hellenistischen Antike zur klassischen Antike übrig, die man dann wie ein Attizist beantworten mag: der Hellenismus soll nichts als Entartung bedeuten, in deren Bereich auch das Urchristentum seinen Platz hätte. Und sehr schnell entpuppt sich, auf unsere Frage nach dem Verhältnis des Paulus zur antiken Welt gesehen, die hier eingreifende Paulusbetrachtung als antisemitisch. Sich damit abfinden, würde bedeuten, daß wir unsere Betrachtung abbrechen und erklären müßten: wir haben uns mit einem Problem befaßt, das eigentlich gar nicht besteht, das jedenfalls sofort, wenn es überhaupt nun einmal formuliert worden ist, eine andere Wendung bekommen müßte. Paulus hat — das hat sich uns oben als erste entscheidende Beobachtung aufgedrängt — die Weisheit der Griechen abgelehnt. Wenn er Hellenist war, so hat dieser sein Hellenismus oder der Hellenismus überhaupt eben nichts mehr mit dem wirklichen Griechentum zu tun. Wenn aber, was sich uns als das Richtigere herausgestellt hat, auch im Hellenismus die Weisheit noch eine Rolle spielt, so hat Paulus überhaupt eben nichts mit dem Hellenismus zu tun. Wie ist das nun möglich bei einem immerhin griechisch sprechenden und schreibenden Menschen? In einer ganz neuen Paulusdarstellung wird an ein richtiges Verständnis der Jugend und Erziehung des jüdischen Knaben Paulus im hellenistischen Tarsus appelliert[14]: „. . . so gut wie in einer größeren deutschen oder besser noch einer polnischen Stadt ein Knabe aus der begüterten und unternehmenden Schicht der orthodoxen Juden eine höhere Schule durchmacht und äußerlich die üblichen Kenntnisse und wenigstens teilweise auch die Formen der allgemeinen Bildung sich aneignet, ohne innerlich ernsthaft von ihnen berührt zu sein und den Juden und dessen Denkweise auch nur im geringsten abzustreifen, so ist es auch in den hellenistischen Städten gegangen . . .“ Merkwürdig,

14) Eduard Meyer, a. a. O., S. 314.

wie einfach nun auf einmal die Dinge werden! Paulus ist eben immer orthodoxer Jude geblieben. Sein sogenannter Hellenismus ist im besten Fall eine formale Angelegenheit. Daß die Beziehungen zwischen Form und Sache viel enger sind, wird leider dabei gründlichst verkannt. Und der Vergleich mit den modernen Juden mag zunächst verblüffen, wird aber sofort in seiner Brüchigkeit erkannt werden. Nehmen wir einmal diesen Vergleich ernst, so ergeben sich bei einem modernen orthodoxen Juden, der im Rahmen der abendländischen Bildung erzogen wird, ganz verschiedene Perspektiven. Es gibt allerdings Ostjuden, die nur äußerlich Westler geworden sind; es gibt aber auch Ostjuden, die an ihrer Orthodoxie, an ihrem jüdisch-religiösen Anliegen festhalten und dabei nicht nur äußerlich in die allgemeine westlich-europäische Bildung eingetaucht sind. Das Problem fängt also erst da an, wo man es abgetan zu haben glaubt. Es ist gar nicht so leicht, etwa über das Verhältnis des chassidisch bestimmten Martin Buber zum Deutschtum zu sprechen. Es ist noch schwerer, über das Verhältnis des pharisäisch erzogenen Juden Paulus zum Hellenismus zu sprechen. Aber schließlich kann und will man ja auch gar nicht ableugnen, daß diese oder jene paulinischen Aussagen und Inhalte hellenistisch sind. Sollte hier nicht ein den Juden als Charakter bloßstellendes psychologisches Verfahren weiter helfen? Paulus, der nach einer anderen neueren Darstellung ein nüchterner Tatsachenmensch[15]) war, soll ein Politiker durch und durch[16]) gewesen sein, der aus Diplomatie seinen Gemeinden gegenüber das eine oder andere angenommen hat. In dieser Weise wird, nachdem der gordische Knoten schon zerhauen ist, noch ein Sicherheitsventil angebracht, um zu zeigen, daß Paulus gar kein inneres, kein sachliches Verhältnis zum Hellenismus gehabt hat.

Daß solche leider als symptomatisch anzusehenden Urteile heute möglich sind, daß man gerade heute wieder auf Nietzsche zurückgreift, hängt zweifellos mit einer Übersättigung in bezug auf die religionsgeschichtliche Arbeit zusammen. Man hat von dieser Arbeit den Eindruck, daß membra disiecta liegen geblieben, ja daß schließlich nur solche membra da sind. Vor lauter Problemen sieht man gar kein Problem mehr, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr. Wenn man dazu überhaupt der kritischen, analytischen, exegetischen Arbeit an den Paulustexten müde geworden ist, wirft man sich dem Stil der synthetischen Erfassung der Paulusgestalt in die Arme. Es besteht nun keine Veranlassung, gegen eine Betrachtung „von der tieferen Mitte her",

15) So Oswald Spengler.
16) So Eduard Meyer.

bei der die „innere Struktur“, die „innere Form“ gesucht wird,[17]) zu polemisieren, zumal wenn bei solcher synthetischen Arbeit das uns beschäftigende Problem „Paulus und die antike Welt“ implicite behandelt wird. Und wenn die religionsgeschichtliche Arbeit zwar nicht immer sichtbar herangezogen, aber doch nicht verneint wird, so bleibt unsere Frage nach dem Verhältnis des Paulus zur Antike bestehen. Der status quo ist immer noch dieser: gerade wenn man das paulinische Christentum und das Urchristentum überhaupt religionsgeschichtlich aufzulösen und zu erklären unternimmt[18]), wenn man das Verhältnis zum Hellenismus als denkbar eng erfaßt, spitzt sich das alles immer schärfer zu der Frage nach der Besonderheit der urchristlichen Bewegung und insbesondere des Paulus innerhalb des Hellenismus zu.

5.

Nach diesem Besonderen wird längst eifrig gesucht. Meistens ist man jedoch zu schnell bereit, eine apologetische Auskunft anzubieten. Vor allem ist der Hinweis auf das Ethische beliebt: während die Mysterienkultmahle nur naturhaft mystisch oder gar magisch seien, habe Paulus im Hinblick auf die Sakramente ethische Gedanken ausgesprochen und ethische Forderungen gestellt. Sucht man nach einer Verinhaltlichung des Ethischen, so wird von der christlichen Liebe, der Nächstenliebe, geredet. Das ist ja nun sicherlich nicht ohne weiteres falsch. Tatsächlich steht gerade in der Betrachtung über die Geistesgaben mittendrin das sogenannte hohe Lied der Liebe (1. Kor. 13). Aber abgesehen davon daß der Zusammenhang der Liebe im Sinne der urchristlichen Verkündigung überhaupt mit der Ethik, soweit diese ein sittliches Ideal darstellt, nicht unmittelbar, sondern verdeckt ist, handelt es sich gerade an der Stelle 1. Kor. 13 vollends um kein sittliches Ideal, um keine klare ethische Einsicht, von der aus der Enthusiasmus der Geistbegabten gerichtet wäre, sondern um ein eschatologisches Geschehen, das nicht mit einem allgemeinen, den Menschen als solchen treffenden ethischen Appell verwechselt werden darf.[19]) Eher wird man in anderen Zusammenhängen bei Paulus einen derartigen ethischen Appell finden mögen, wenn etwa Röm. 6, 12—14 im Anschluß an den Abschnitt über die Todestaufe auf einmal die Imperative sich häufen.

---

17) Vgl. Martin Dibelius, Synthetische Methoden in der Paulusforschung, in den Theol. Bl., 1923, Sp. 60ff.

18) Es sei an Hermann Gunkels zugespitzten Ausdruck „Das Christentum selber eine synkretistische Religion“ erinnert.

19) Vgl. Karl Barth, Die Auferstehung der Toten, eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15, 1924, S. 38; S. 43f.

Das alles aber ist keine Materialethik. Deutlich ist eine solche bei den Haustafeln, die an seine Gemeinden weiterzugeben Paulus offensichtlich als eine Aufgabe empfunden hat, ohne daß im einzelnen sichtbar ist, inwiefern er diese materialethischen Bestimmungen als Forderungen der göttlichen Gnade abgeleitet hat. So problematisch ist das, was man die Ethik des Paulus nennt.[20]) Wenn sich also bei der Bestimmung des Verhältnisses des Paulus zur antiken Welt der apologetische Rückzug auf das Ethische verbietet, so kommt hinzu, daß gerade im Bereich des Hellenistischen das Ethische wahrhaftig nicht fehlt. Es geht nicht an, das Hellenistisch-heidnische immer etwas herabzudrücken, als ob da die Ethik gefehlt hätte.[21]) So richtig es ist, daß das Christentum von Haus aus einschließlich Paulus durch ethische Forderungen auf die heidnische Umwelt Eindruck gemacht hat, so darf doch nicht vergessen werden, daß es starke und hohe Ethik auch sonst gab: im Judentum sowohl als im Hellenismus, vor allem in der Stoa. Da ist ja das Ethische gerade viel eindeutiger. Daß wir bei Paulus immer wieder auf das Problem der Ethik stoßen, liegt auch schon darin beschlossen, daß der Apostel Sakra-

---

20) Vgl. Rudolf Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, in der Ztschr. f. d. neutest. Wissenschaft, 1924, S. 123ff., und Hans Windisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ebenda, S. 265ff. Wenn hier Windisch gegen Bultmann und K. Barth polemisiert, so ist festzustellen, daß er auf ungelöste Fragen hinweist. Vor allem ist weder bei K. Barth noch bei Bultmann das Problem der Materialethik geklärt. Dennoch wird man sich nicht bei dem von Windisch formulierten Einwand beruhigen dürfen, daß Bultmanns Betrachtung nur recht habe, wenn man sich im engen Rahmen der Rechtfertigungslehre halte, die doch von dem Ethiker Paulus gesprengt werde. Wenn Windisch meint, Paulus vertrete eine optimistische Beurteilung des sittlich handelnden Menschen, die mit „aus der Berührung mit hellenistischer Moralphilosophie und aus dem Umgang mit hochstehenden Heiden und Heidenchristen zu erklären sei", so ist das richtig. Es geht aber nicht an, bei dieser Feststellung stehen zu bleiben, als ob die soeben genannte Beurteilung neben der aus dem Rechtfertigungskomplex sich ergebenden „Theorie, daß der Nichtchrist nicht nur den Gehorsam nicht kennt, sondern ganz und gar in Sünde lebt", als eine zweite selbständige „Theorie" ihr Dasein im paulinischen Denken habe. Daß erst bei Luther die Rechtfertigungslehre eine „wirklich dominierende Stellung" bekommen habe, ist fraglich. Karl Holl, der sich in seiner Abhandlung über „Urchristentum und Religionsgeschichte", 1925 (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, 10. Heft), gegen die Herabdrückung der Rechtfertigungslehre wendet, polemisiert gegen K. Barth und Bultmann, weil bei beiden in der Nachfolge eines umgedeuteten Kierkegaard die von Paulus an die Christen gerichtete Forderung ihren Sinn und Inhalt verliere (S. 36f.). Wenn Bultmanns Satz: „Die sittlichen Gebote des A. T. gelten ebenso wie die Tugend- und Lasterkataloge des hellenistischen Judentums" nach Holl „an der einfachen Tatsache scheitert, daß Paulus von einem ‚Gesetz Christi' redet und die Liebe als des Gesetzes Erfüllung hervorhebt", so fragt es sich eben, was Gesetz Christi und Gesetzeserfüllung im Rahmen der Rechtfertigungslehre bedeuten. — Es mag sein, daß K. Barth die paulinischen aus dem Hellenismus oder dem hellenistischen Judentum stammenden materialethischen Stücke (Tugend- und Lasterkataloge) unterschätzt, aber überschätzt dürfen diese erst recht nicht werden. Siehe unten S. 63.

21) So richtig Gerhard Kittel, Der Sieg des Christentums über die Religionen der Antike, in der „Zeitwende", 1926, S. 246.

mentsaussagen bringt, innerhalb deren vom Sittlichen gar nicht die Rede ist. Das gilt vor allem für Röm. 6, 1—11, wo von einem sittlichen Handeln trotz des Appelles nichts steht.[22]) Der Imperativ folgt hier aus dem Indikativ in dem Sinne, daß der Mensch anerkennen soll, was in dem „mit Christus Begrabenwerden und Auferstehen“ von Gott gegeben ist.

Ebenso verbietet sich eine andere apologetische Auskunft. Man meint wohl, daß Paulus das innerlich, persönlich erlebt habe, was im hellenistischen Mysterium nur ein opus operatum sei. So mag man wohl vielfach die Abendmahlsaussagen des Paulus mit dem Bericht des Lucius Apulejus in seinen Metamorphosen über seine Einweihung in das Isismysterium vergleichen. Aber auch hier gibt man sich einem voreiligen Trugschluß hin. Es ist nicht ohne weiteres mit Sicherheit festzustellen, darf also auch nicht unterstellt werden, daß Apulejus kein innerlich-persönliches Erlebnis gehabt hat. Andererseits ist bei Paulus die innere Zuständlichkeit des Menschen sehr wichtig, aber doch nicht entscheidend oder auch nur immer mit entscheidend. 1. Kor. 15, 29 spricht Paulus einmal von einer Taufe für die Toten, indem er ohne ein Wort der Ablehnung diese Sitte in der korinthischen Gemeinde voraussetzt und mit ihr den Auferstehungsglauben zu stützen unternimmt. Hier denkt Paulus geradezu magisch. Überhaupt ist dieser Rückzug auf das persönliche Erlebnis, auf die kräftige Persönlichkeit nicht ganz falsch, aber letztlich nicht fördernd verinhaltlicht. Allzu leicht versetzt sich dann der Interpret in eine gewisse Begeisterung, die er ja nach seiner eigenen Stimmung so oder so umschreibt, indem er dabei gar nicht mehr von der Sache redet, auf die es Paulus angekommen ist. Man kann sich an dem Stil des Paulus berauschen. Ein Gräzist wird den Abstand des Paulus vom Hellenentum der klassischen Zeit nicht verkennen und dann doch ausrufen: „daß aber dieser Jude, dieser Christ griechisch denkt und schreibt . . . daß dieses Griechisch . . . direkt aus dem Herzen strömt und doch eben Griechisch ist, kein übersetztes Aramäisch (wie die Sprüche Jesu), macht ihn zu einem Klassiker des Hellenismus. Endlich, endlich redet wieder einer auf griechisch von einer frischen inneren Lebenserfahrung . . .“.[23]) Wenn man in solcher Weise alles auf die Persönlichkeit abzielen läßt, so mag ein anderer aus seiner etwas anders gelagerten Begeisterung heraus mit demselben Recht Paulus, der sich immer seinem jüdischen Volk im Tiefsten verbunden gewußt hat, einen Klassiker des

22) Gegen Hans Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament, An die Römer, 2. Aufl., 1919, S. 62ff.

23) So Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in der „Kultur der Gegenwart“ I, 8, 2. Aufl., 1907, S. 159.

Judentums nennen. Solche schönen paradoxen Urteile mögen ein ästhetischer Genuß sein, sie fördern aber nicht die Erkenntnis der Sache, die wir sehen wollen, sie führen von der Sache ab. Mit der sicherlich starken Individualität des Paulus allzu sehr operieren, bedeutet, ein Thema formulieren, ohne ihm einen konkreten Inhalt zu geben. Worin besteht die sogenannte Kraft der Pauluspersönlichkeit in concreto?

Die zuletzt angestellten Erörterungen über die den Sakramenten und der Ethik geltenden paulinischen Aussagen haben erkennen lassen, daß das gesuchte Besondere des Paulus gegenüber der antiken Welt nicht im persönlichen Erlebnis und nicht im ethischen Idealismus zu suchen ist. Im Gegenteil: es will so scheinen, als ob diese Momente im Hellenismus eher stärker als schwächer denn bei Paulus gewesen sind. Worin besteht aber dann das Besondere?

6.

Was hat es mit der paulinischen Stellung zu den Sakramenten auf sich? Aus der wiederum zu nennenden Stelle Röm. 6, 1ff., zu der Kol. 2, 12 als Parallele gehört, ist ersichtlich, daß wir es bei Paulus mit Sakramentsmystik zu tun haben. Die zur Verfügung stehenden religionsgeschichtlichen Parallelen[24]) erhärten das vollends. Wenn die Taufe als ein Tauchbad in Christus, in den Christustod hinein beschrieben wird, so sind das mystische, wenn nicht gar magische Zusammenhänge, die manchen Ausleger so verblüffen, daß er meinen möchte, Paulus habe aus Gründen der pädagogischen Assimilation eine an sich ihm gar nicht so liegende Vorstellung dargelegt. Wir haben weiter den vollends magischen Akt der Vikariatstaufe (1. Kor. 15, 29) schon genannt. Diese Sache hat die Pauliner Luther und Calvin so sehr gestört, daß sie die Schwierigkeit hinwegzuinterpretieren unternahmen. Luther meinte, das ὑπὲρ τῶν νεκρῶν heiße nicht: für die Toten, sondern: über den Toten, d. h. auf ihren Gräbern! Solche gewaltsame Erklärung[25]) macht mit klar, wie sehr die paulinischen Sakramentsaussagen und -vorstellungen mit hellenistischen Mythen und Riten verwandt sind. Der Religionshistoriker, der das synoptisch sieht, hat vorerst recht. Sprache, Gedanke und Inhalt sind hüben und drüben identisch. Dabei ist auch noch dies gesichert, daß hier der christliche Sakramentsmystiker vom hellenistischen Mysterium abhängig ist und nicht etwa dieses von jenem. Auffällig ist vor allem der Hinweis auf das Begrabenwerden. Damit wird das Grab Jesu Christi sozusagen eine Heilstatsache, die betont wird. Ob man im Christentum von Anfang an gerade diese Heilstatsache

24) Vgl. Hans Lietzmann, a. a. O., zur Stelle.

25) Wie sehr muß sich Karl Barth, a. a. O., S. 100f., mit dieser crux abplagen!

im Zusammenhang mit der eigentlichen Heilstatsache, dem Tode Jesu Christi, so gewertet hat? Das ist fraglich, obwohl 1. Kor. 15, 3f. Tod, Begräbnis, Auferstehung, Erscheinung Jesu nacheinander genannt sind. Denn hier gehören ohne weiteres Tod und Begräbnis und dann Auferstehung und Erscheinung zusammen; und nur Tod und Auferstehung erweisen sich als konstitutive Heilstatsachen darin, daß sie aus der Schrift (κατὰ τὰς γραφάς) ihre besondere Betonung erhalten. Es steht nichts der wahrscheinlichen Deutung im Wege, daß die im hellenistischen Mysterium vollzogene Handlung, die ein Begrabenwerden veranschaulicht, mit dem christlichen Taufritus zusammengebracht und dann wegen der erstrebten Parallelität zum Christusschicksal als Nachbildung des Christusbegräbnisses verstanden wird. Diesem Ableitungsversuch kommt folgende Erwägung entgegen: daß es sich um eine in der christlichen Gemeinde erwachsene besondere Umbildung des Taufritus handelt, ergibt sich auch daraus, daß er in der ältesten Gemeinde, die dem Brauche des Täuferkreises huldigte, ein eschatologisches Sakrament gewesen sein dürfte. Offenbar hat dann die hellenistische Gemeinde „das Bedürfnis empfunden, die Taufe . . . als hellenistisches Mysterium zu verstehen".[26])

Daß es sich hier um die hellenistische Gemeinde und nicht um Paulus selbst handelt, dürfte sich nun weiterhin daraus ergeben, daß Paulus sich nicht damit begnügt, diese aus dem Hellenismus abgeleitete christliche Tradition weiterzugeben, sondern bestimmte Aussagen macht, die in dem vorliegenden Zusammenhang etwas Verwandtes, aber doch etwas Anderes besagen. Wenn wir vorhin sagten, die eigentliche Heilstatsache sei Jesu Tod, so wundern wir uns nicht, daß in Vers 6ff. nicht mehr von der Taufe als einem mit Christus Begrabenwerden die Rede ist, sondern fortgefahren wird: „Unser alter Mensch ist mit Christus gekreuzigt, wir sind mit Christus gestorben, um mit ihm zu leben." Das Besondere dieser dann in den weiteren Versen erläuterten Aussage liegt in einem Doppelten: 1. das Mysterium ist der σταυρός; 2. dieses σταυρός-Mysterium ist nicht gebunden an den Taufritus.

Daß nicht nur, nicht mehr vom Begrabenwerden und Sterben, sondern vom Kreuz, vom Mitgekreuzigtwerden geredet wird, ist von größter Tragweite. Zum Kreuz gibt es in keinem hellenistischen Mysterium eine Analogie. Es ist, als ob ein Schuß Stahl in das übernommene Gut geflossen wäre und diesem erst seinen entscheidenden Charakter gäbe. Ärgernis und Torheit der Kreuzespredigt inmitten einer

26) So Martin Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten, in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Jahrg. 1917, 4. Abhandlung, S. 46.

hellenistischen Darbietung! Sterben und Auferstehen, im Mysterienspiel veranschaulicht, symbolisiert, mochte spannend und tragisch sein, war aber keine Torheit, an der man Anstoß nehmen mußte. Wenn später auch im Christentum das Kreuz nur veranschaulichendes Symbol geworden ist, um dabei im Bewußtsein der Gläubigen gar nicht mehr den Sinn des Unsinnigen, des Ärgernisses zu haben, so ist jedenfalls hier für Paulus das Kreuz — der damalige Galgen! — zu kraß, zu nackt, zu wirklich, um etwa eine allgemeine Wahrheit zu symbolisieren. Ein den Griechen geläufiger Mythus vom Sterben eines Gottes ist nur noch eine blasse Erinnerung an diesen nun kenntlich gewordenen „Christusmythus", der sich auf den Henkertod eines Menschen bezieht, der wirklich gelebt hat. Und welche Folgerungen hat das für den Gottesbegriff! Im hellenistischen Mysterium kann es sowieso nicht eine solche Folgerung geben. Wenn jemand zum κύριος Σάραπις betete, dann war eben für ihn dieser Sarapis der Gott: εἷς θεὸς Σάραπις. Für den Juden Paulus dagegen gibt es ein Doppeltes: Gottesglaube und Kyriosglaube, Glaube an den Vater und Glaube an den Sohn. Wenn in den paulinischen Briefen mehr von Christus als von Gott geredet wird, so mag das auf die hellenistischen Christen und auch auf moderne Erklärer so gewirkt haben und wirken, als ob Gott in der praktischen Frömmigkeit zurücktrete hinter Christus. Paulus selbst hat zwischen θεός und κύριος (Χριστός) eine Grenze gezogen und dann doch Gott, dessen Werkzeug Christus ist, nur Gott, die Torheit des Kreuzes zuschieben müssen, die so notwendigerweise die Torheit Gottes wird. Ein solcher Gottesbegriff mußte den griechischen Kritiker Celsus auf den Plan rufen, der nicht müde wurde, den Christen die Dürftigkeit und Widersinnigkeit ihres Gottesbegriffes vorzuhalten. Damit hängt dann eng die paulinische Rechtfertigungslehre zusammen, auf die näher einzugehen in der vorliegenden Abhandlung kein Anlaß besteht. Es dürfte genügend deutlich geworden sein, inwiefern die Betonung des σταυρός als einer Sache Gottes innerhalb der Sakramentsaussagen Röm. 6, 1 ff. von größter Tragweite ist. Wir stoßen damit auf Jesus, der denselben Gott verkündet hat, und verstehen, wie konstitutiv das jüdische Erbe im Urchristentum, insbesondere bei Paulus ist. Beim Heidenapostel Paulus steht dieses jüdische Erbe jenseits der völkischen Bindung, gibt aber allen Aussagen, sogar den mystisch-magischen Sakramentsaussagen einen allem Hellenismus entgegengesetzten Sinn. Damit daß die christlichen Brüder im Sinne des Apostels den Anspruch in sich tragen, als σῶμα Χριστοῦ die alttestamentliche ἐκκλησία θεοῦ zu sein, sind sie dann etwas anderes als eine hellenistische Brüderschaft oder ein hellenistischer Mysterienverein.

Vom σταυρός Χριστοῦ blicken wir aber nicht nur auf Gott, sondern wir erkennen das Sein, die Existenz des Menschen. Damit kommen wir zu der zweiten Besonderheit[27]): wenn der σταυρός das Mysterium ist, so ist dieses christliche Mysterium nicht festgelegt allein im Taufritus. Denn darum kann es sich jetzt nicht mehr handeln, daß das Mitgekreuzigtwerden nichts anderes wäre wie eine zweite Umschreibung für den Taufakt neben dem Mitbegrabenwerden; d. h. die Wirkung des Gottes, der den σταυρός gesetzt hat, ist nicht an den Taufritus als einzelnen Akt gebunden. Zudem läßt sich aus dem Nebeneinander zweier Stellen aus dem Galaterbrief ein zwingender Beweis führen. Gal. 3, 27 heißt es: „Denn alle, die ihr in Christus getaucht wurdet, habt Christus angezogen." Das ist ein deutlicher Hinweis auf den Taufakt. Und vorher Gal. 2, 19f. heißt es: „Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe aber nicht mehr als ich, es lebt aber in mir Christus." Es ist hier dieselbe Formel (mitgekreuzigt werden) wie Röm. 6, 6 gebraucht, aber nun ganz ohne Beziehung auf das Taufsakrament, das Paulus Gal. 2, 20 unter dem Gebrauch ähnlicher Termini voraussetzt. Diese Doppelheit verlangt Beachtung. In den sogenannten Paulusworten hat dieselbe Sache, die Verbindung mit Christus als die Rechtfertigung durch die Gnade Gottes, eine verschiedene Beziehung: das eine Mal zum Sakrament, das andere Mal nicht. Und wozu dann sonst? Es kann nur an das Leben des Christen gedacht werden. Das σταυρός-Mysterium ist das Mysterium des Lebens ἐν Χριστῷ für den Christenmenschen, dessen Leben ganz unter dem σταυρός steht. Das Sakramentale verschwindet. Nicht nur der einzelne Taufakt, sondern das ganze Leben ist eine sakramentale Angelegenheit. Man wird das auch so wenden dürfen: Paulus hat eine Sakramentsvorstellung, als hätte er sie nicht. Sogar diese wichtige Angelegenheit bleibt im Bereich der Unbetontheit. Paulus bekämpft nicht etwa das Sakramentale, aber er braucht es auch wieder nicht. Das entspricht ganz der Art, wie er sich 1. Kor. 1, 17 über seine eigene Tauftätigkeit ausspricht: er verneint nicht die Taufe, aber er hält die Predigt des Evangeliums für wichtiger als das Taufen. —

Wir haben also in der Sakramentslehre des Paulus Aufnahme und Ausscheidung[28]) in einem. Dieses hellenistische Pauluschristentum

---

27) Diese zweite Besonderheit ist von Dibelius, dem ich mich hier anschließe, in der Abhandlung über die Isisweihe gut erkannt. Mir kam es darüber hinaus darauf an, den Zusammenhang mit der Predigt des σταυρός zu beschreiben und als wesentlich hinzustellen.

28) Mir scheint, daß diese von Dibelius, a. a. O., S. 53, angewandte Terminologie sehr scharf trifft, worauf es ankommt. Karl Barth ist in seiner in Anmerkung 19 und 25 zitierten Erklärung von 1. Kor. 15, die zugleich eine knappe Erklärung des ganzen 1. Kor. enthält, auf ähnliche Formulierungen gekommen. Nachdem Barth herausgearbeitet hat,

absorbiert mit kraftvoller Selbstverständlichkeit hellenistisches Mysteriengut, sieht aber auch sofort wieder davon ab, wenn es sich von dorther gefüllt, gesättigt hat. Stillschweigend wird durch eine starke Reduktion auf den einen, von keiner Form, von keinem kultischen Apparat abhängigen Inhalt die Absorption aufgehoben. Die Veranschaulichung, die Konkretisierung erhält ein sie als unbetont hinstellendes „Vorzeichen" (Karl Barth). In dieser Weise ist Paulus den Mythen und Riten seiner hellenistischen Umgebung gegenüber weit offen und doch ganz eng, ohne dabei synkretistisch einerseits und sektiererisch-esoterisch andererseits zu sein. Cum grano salis mag das so ausgedrückt werden: Paulus ist Katholik und Protestant in einem: katholisch weit und protestantisch eng. So ist er ja auch der Vater des Katholizismus geworden, der an sich ohne ihn entstanden ist, aber seine wertvollsten Inhalte von ihm erhalten hat, und zugleich der Vater aller Haeretiker und Ketzer, die je und je gegen die Hellenisierung und Antikisierung der christlichen Botschaft protestiert haben — von dem Halbgnostiker Markion an bis hin zu Kierkegaard. Auch Luther darf in diesem Zusammenhang genannt werden.

In solcher Spannung ist Paulus Hellenist, dieser Jude und Christ ein Grieche. Er kann immer wieder von seinem Hellenismus absehen, ohne sich dabei auf irgend einen anderen Standpunkt zurückzuziehen. Er pocht nicht etwa plötzlich auf sein Judentum. Nein, sowohl den Griechen als den Juden ist ja seine Christusbotschaft ein Unding, Torheit und Ärgernis. Aber wenn er sich so aus dem Judentum und dem Griechentum herausbegibt, so hat er nun nicht etwa einen eigenen christlichen Standpunkt. Seine Standpunktslosigkeit ist ein Absehen von allen, selbst den begeisterndsten und edelsten Zuständen und Betätigungen, wie sie dem Menschen, auch dem Christenmenschen lieb sind, ein Leerseinwollen, ein Gehorsamseinwollen, damit Gott allein im Regimente sitzt und im Gericht über den Menschen die Gnade in Christus heraufführt. So, nur so ist es überhaupt verständlich, daß diese eigenwillige und überragende Persönlichkeit von sich selbst ganz absehen kann. Paulus fühlt sich tagaus tagein als ein Sterbender (1. Kor. 15, 31; vgl. 2. Kor. 6, 9; Röm. 14, 8), er, der zu denen gehört, die der Sünde abgestorben sind (Röm. 6, 2). In diesen Aussagen wird erneut deutlich, daß

---

daß im 1. Kor. der Kampf des Paulus der religiösen Vitalität, wie sie gerade einer hellenistischen Christengemeinde eignet, gilt, meint er: „Ob sich eine solche Linie, wie die in 1. Kor. 1—14 sichtbare, wohl auch in einem hellenistischen Dokument nachweisen lassen würde? . . . Es bleibt eine merkwürdige Tatsache, daß aus den hellenistischen Religionswirren gerade diese Religion verhältnismäßig siegreich und überlegen hervorgegangen ist, die solcher Selbstkritik fähig war."

das Mysterium des Sterbens nicht aufgeht im Ritus, der seine Analogie im Spiel des Mysteriums hat, sondern blutige Wirklichkeit ist. Kann da überhaupt noch etwas betont werden? Nur etwas, was aller Betonung spottet! So betont Paulus seine eigene Schwachheit und die Schwachheit der Mitchristen, die äußere und innere Kümmerlichkeit und Dürftigkeit (2. Kor. 12, 1ff.). Und sein Hymnus auf das Verachtetsein der korinthischen Gemeinde (1. Kor. 1, 26ff.) ist keiner Sentimentalität entsprungen, sondern in dieser Einsicht gegründet: Gottes Stimme wird nicht bei Menschen wirksam, obwohl sie schwach sein können, sondern gerade, weil sie das sind. Das bedeutet Rechtfertigung und Gnade.

Von hier aus erhält der Kampf des Paulus mit seiner korinthischen Gemeinde grundsätzliche Bedeutung. Es handelt sich in diesem Konflikt, in den sich Paulus verwickelt sieht, nicht nur darum, daß er einzelne Mißstände zu besprechen und zu regeln hätte, indem er dabei ethische Werte ins Feld führte, sondern viel mehr darum, daß er ein höchst kräftiges religiöses Leben zu bekämpfen hatte. Allen, aber wirklich allen Standpunkten, allen -ismen gilt der Kampf, ob das nun ist Libertinismus, Asketismus, Perfektionismus, Individualismus, Enthusiasmus. Alle diese so verschiedenartigen Haltungen sind menschliche Emanzipationsbestrebungen, die in der Hybris gipfeln oder eben von ihr ausgehen. Und diese Hybris ist jedem Menschen, gar dem hellenistischen Menschen, sei er profan oder religiös, so sehr lieb. Die sogenannten korinthischen Parteien sind so etwas wie Philosophenschulen geworden, die ihre Schulhäupter gegen einander ausspielen und auf ihre γνῶσις stolz sind. Paulus lobt da sogar zuerst etwas, wenn er in seinem Dankgebet (1. Kor. 1, 4ff.) die γνῶσις und den λόγος und die χαρίσματα der Gemeinde rühmend hervorhebt. Aber sofort dämpft er dieses Lob, riegelt es ab, indem er nicht verheimlicht, daß der Träger einer solchen γνῶσις usw. auf Gott angewiesen ist, der allein ihn vor dem Endgericht retten kann. Wenn dann Paulus die libertinistische Lebenshaltung — ihre Vertreter mögen sich hin und her auf die paulinische Freiheitslehre berufen haben — bekämpft, so könnte das am ehesten von ethischen Kategorien aus verständlich sein. Aber Paulus läßt sich dann doch nicht auf eine ethische Linie abdrängen. Das zeigt sich schon darin, daß er mehr den feststellenden Indikativ (Darstellung des Ethos der Gemeinde) als den mahnenden Imperativ oder auch den wünschenden Optativ verwendet. —

In bezug auf ein engeres Gebiet der Sittlichkeit mag das näher verdeutlicht werden. Wie verhält sich Paulus zur Ehe und Askese? Was er 1. Kor. 7 über die Ehe aussagt, ist typisch unjüdisch trotz gewisser laxer Anschauungen mancher Rabbinen über die Ehescheidung

und entspricht ganz der damaligen neupythagoräischen Stimmung: Askese wird für das Wertvollere gehalten. Aber es wird weniger die ausgesprochene Askese verlangt als eine gewisse Gleichgültigkeit solchen sexuellen und Familiendingen gegenüber, wie das genau so auch für die Fragen der sozialen Schichtungen, des Berufes, des Volkes, der Nation gilt. Abgesehen davon, daß Paulus in diesem Zusammenhang von Christus spricht, könnte seine ganze Darlegung Vers 18ff. in einer Diatribe des Epiktet stehen. Die Mahnung (Vers 29), die verheirateten Männer sollten ihre Frauen haben, als hätten sie keine, ist bei Epiktet belegt, der hier nicht die Askese fordert, sondern die Uninteressiertheit, wie sie Sokrates in seiner Ehe vorbildlich gezeigt habe. (Diss. IV, 1, 159 heißt es: „Λάβε Σωκράτη καὶ θέασαι γυναῖκα καὶ παιδία ἔχοντα ὡς ἀλλότρια.") Man soll sich nach Paulus ἀπερισπάστως, nicht abgezogen durch diese Dinge (Vers 35), verhalten. Dieses Wort ist offenbar terminus technicus in der jüngeren Stoa und wiederum bei Epiktet belegt (vgl. Diss. II, 21, 22; III, 22, 69). Also, Paulus und diese Stoa sind sich darin einig, daß es weniger auf betonte Askese, als auf unbetonte Gelassenheit ankommt, was für alle Lebenslagen zu gelten habe. Die stoische und die paulinische Haltung entsprechen hier weitgehend einander. Auf beiden Seiten finden wir einen Heroismus im Sinne des Lutherschen „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib". Dabei ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Luther von Epiktet abhängig ist.[29]) Und dennoch, so wie Luther und Epiktet nicht zusammengehören, so fallen auch Paulus und die Stoiker völlig auseinander, wenn man auf die Hintergründe achtet.[30]) Bei Epiktet wird die Unbetontheit pathetisch und geflissentlich, wodurch sie doch wieder zur Betontheit wird. Er ist so geflissentlich unbetont, wenn er z. B. von dem doch so unwichtigen Körper als dem σωμάτιον, dem Körperchen[31]), spricht, während Paulus, der wahrhaftig den Körper nicht hoch einschätzt, um Befreiung von seiner chronischen Krankheit fleht. Der Stoiker huldigt einem heroischen Persönlichkeitsideal[32]), er ist der vir bonus, der vir impavidus, der nicht zusammenbricht, so daß ihn die Gottheit um seine Tapferkeit beneidet. Letztlich

---

29) Zu dieser auch für das Paulusverständnis wichtigen Frage vgl. Gustav Krüger, Zu Luthers: „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib", in den Theol. Bl., 1924, S. 177, und Hans Windisch, Zum Thema: Luther und Epiktet, ebenda, Sp. 252ff.

30) Vgl. Otto Schmitz, Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus, 1923.

31) Gerade an den für die in Anm. 29 genannte Lutherfrage in Betracht kommenden Epiktetstellen findet sich dieses σωμάτιον. Siehe Hans Windisch in den Theol. Bi., 1924, Sp. 252f.

32) Vgl. meine Jenaer Antrittsrede über „Die Persönlichkeitsfrage im Urchristentum" in den Theol. Bl., 1925, Sp. 153ff.

ist dieses Ideal eudämonistisch. Man sucht ihm als Philosoph durch Abtötung der Affekte nahe zu kommen. So hat auch die gebrochene Antike ihren Hybrismenschen, der nun gar nichts mehr zu tun hat mit Paulus, der abseits, jenseits von jeglicher Hybris steht. Ehe oder Askese? Was ist besser, was ist wertvoller? Paulus, der keinen betonten Eigenstandpunkt kennt, kann zugleich gegen Ehe und Askese sein; er bekämpft den Perfektionismus des philisterhaften Pharisäers und den Libertinismus des zügellosen Gnostikers.

Ähnlich liegt es an der berühmten Stelle Röm. 13 mit der Beurteilung des Staates. Paulus leistet sich's hier, zugleich vom Revolutionären und vom Konservativen abzurücken. Betont wird jedenfalls der Staat nicht von ihm; er läßt ihn gelten, ob er nun so oder so ist. Es wird gewarnt vor der Hybris der Revolution, aber andererseits nicht etwa ein betonter Konservativismus verlangt. Auch der stoische Philosoph hält nicht viel von Staat und Beruf. Aber er zieht sich doch betont zurück als ein Mann, der procul a negotiis leben will. Es wird also etwas hinwegdisputiert, was gerade im Urchristentum, bei Paulus als Wirklichkeit stehen gelassen wird.

Akut wird das alles in besonderer Weise in der Lehre von der Freiheit, die in der Stoa wiederum in einer letztlich optimistischen Persönlichkeitskultur verankert ist, während Paulus kein individuelles Wertleben kennt. In beiden Bezirken wird dem Leid nicht das letzte Wort gelassen: doch der kräftige oder kräftig sein wollende Stoiker disputiert sich über das Leid hinweg — auch im Freitod, ja gerade in ihm —, der Urchrist Paulus läßt das Leid stehen, trägt schwer an dieser Last, aber er preist das Leid, weil es getragen und zugleich aufgehoben wird inmitten der Endzeit, deren besonderes Kennzeichen gerade das Leid ist. Und zum Leid gehört Sünde und Schuld. Es ist mißverständlich und irreführend, wenn im Anschluß an Mark. 8, 36f. von dem „unendlichen Wert der Menschenseele" als einer Hauptlehre des Urchristentums, wenn nicht gar als dem Kern der Verkündigung Jesu gesprochen wird. Nach Paulus hat der Mensch seinen Wert verloren und wird dennoch von Gott angenommen. Das ist derselbe Gott, den auch Jesus verkündigt hat. Die griechische Religion und Philosophie aller Zeiten, auch der Spätantike, predigte demgegenüber das γνῶθι σαυτόν, die Selbsteinkehr des Menschen, der aus sich heraus etwas werden kann, der schließlich der Vergöttlichung gewürdigt wird. Auch in den Erlösungsmysterien ist das grundsätzlich nicht anders gewesen: man hält an der Möglichkeit einer wirklichen Reinigung fest, die vor der Gottesschau vollzogen wird. Paulus weiß nur von einem Gott, der uns die Schuld, die da ist und da bleibt, vergibt. Und wenn er mit dieser seiner Einsicht

nicht allein steht, sondern mit der Urgemeinde und Jesus zusammentrifft, so ist er kein psychologischer Einzelfall, sondern ein Exponent des Urchristentums, von dessen Haltung wir also hiermit gesprochen haben.

Die Unbetontheit, von der zuletzt immer die Rede war, bezieht sich auf den Menschen, auf alles Menschliche; sie bezieht sich auch auf die Materialethik, die bei Paulus in den Haustafeln und den Tugend- und den Lasterkatalogen vorliegt. Es ist längst erkannt, daß wir es bei diesen Stücken mit stoisch-kynischer Popularphilosophie zu tun haben. Daß die Ethik des Paulus sich darin nicht erschöpft, ist uns schon in anderem Zusammenhang klar geworden, als wir das Problem der Ehe bei Paulus behandelten. Der Apostel, der sich auch dem radikalen Ethiker entgegenstellt, weil hier auf hellenistischem Boden die Hybris des jüdischen Pharisäers ersteht, hat diese profane Ethik nur um der Ordnung willen übernommen, sowie er auch den profanen, den heidnischen Staat um der Ordnung willen mit Gott zusammenbringen kann und muß. Das paulinische Ethos hat aber nicht seinen Sitz in diesen überlieferten ethischen Stücken, ebensowenig wie man sich auf Grund dessen, daß Paulus einige wenige Male den philosophischen Terminus συνείδησις (Gewissen) gebraucht, erlauben dürfte, dem Vertreter der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως eine Gewissensethik oder Gewissensreligion unterzuschieben.

7.

In solcher Weise bejaht und verneint Paulus die antike Welt, deren Sprache er spricht, deren Inhalte er aufgenommen hat. Er hat von hellenistischen Gedanken formell und inhaltlich einen weitgehenden Gebrauch gemacht. Bei seinen hellenistischen Gemeinden, die ja nicht wie er dem Judentum verhaftet waren, war das noch ausgeprägter. Paulus hat diesen Zustand nicht bekämpft, er hat aber darum gekämpft, daß alle diese Dinge ein anderes Vorzeichen erhalten, daß sie reduziert werden auf den Inhalt der knappen christlichen Botschaft: die notwendigen, die selbstverständlichen Konkretisierungen dürfen niemals den latenten, aus dem Offenbarungsanspruch sich ergebenden Protest gegen alle Konkretisierung verschütten. Daß dabei die Konkretisierungen so ernst genommen werden, liegt an der klaren Erkenntnis, daß der Protest, der sich selber genügt, zur Verdünnung führt.[33])

---

33) Daß der Protestantismus aller Zeiten, auch der Protestantismus der lutherischen Reformation dem tragischen Schicksal der Verdünnung zu verfallen Gefahr läuft, dürfte klar sein, wenn man sich das übliche Lutherbild ansieht und sich vergegenwärtigt, was „Protestanten" aus dem Protestantismus Luthers gemacht haben. Wenn im schärfsten Gegensatz zu Luthers De servo arbitrio das 19. Jahrhundert in Luther den Garanten

Damit kehren wir zu dem Anliegen zurück, das uns eingangs beschäftigt hat: Unser eigenes Sein ist in diese Zusammenhänge hineinverwoben. In der abendländischen christlichen Geschichte ist's immer um das Zusammensein oder die Spannung von ungebundener Absorption der Welt mit all ihren Gaben und ganz gebundener Exklusivität gegangen. Reiche Propaganda in Anpassungsfähigkeit allem Wahren, Guten, Schönen gegenüber; doch enge Mission, die den Ausschließlichkeitsanspruch, den Offenbarungsanspruch erhebt! Beides zusammen wird nicht gegeben als eine Synthese, die zwei Momente addiert. Vielmehr ist hier ein schmaler Weg, der fast kein Weg ist, zu betreten, den der Apostel Paulus gefunden hat. Dieser Hellenist hat das Christentum vor dem Untergang im Hellenismus bewahrt.[34]) Die abendländische Kirchengeschichte besteht darin, daß dieser Grat oft und lange nicht gesehen wurde und wird. Dann hat aber immer der Apostel Paulus, dessen Verschüttung sein Schicksal ist, als Führer und Prediger erstehen müssen.

---

eines modernen Freiheits- und Persönlichkeitsgedankens erblickt — vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von Friedrich Gogarten in seinem Nachwort zu seiner Ausgabe von Luthers „Vom unfreien Willen", 1924, S. 344ff. —, so darf man sich schließlich nicht wundern, daß ein Katholik wie Honoré de Balzac, der in seinem Roman „Der Landpfarrer" so trefflich über das Wesen der katholischen Kirche zu schreiben weiß, sich folgendes Zerrbild gestattet: „In fünfzehn Jahren wird jede hochherzige Frage beantwortet werden mit ‚Was geht mich das an?', dem großen Ruf der Willensfreiheit, die Luther, Calvin, Zwingli und Knox in die Regionen der Religionen haben einführen wollen . . ."!!

34) Die vielbehandelte Frage nach dem Sieg des Christentums bekommt von da aus ihr besonderes Gesicht. Daß sie neuerdings wieder so energisch im Hinblick auf das Urchristentum gestellt wird, dafür haben wir in den vorhin genannten Arbeiten von Karl Holl und Gerhard Kittel erfreuliche Belege, denen sich das weitschichtige und reiche Buch von Martin Dibelius über „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum", 1925, anschließt. Was den jetzt in der Welt sichtbaren Sieg des Christentums anlangt, der in erster Linie die Vormachtstellung der katholischen Kirche betrifft, so hat jedenfalls Paulus nicht immer „gesiegt", vielmehr andere geistige und religiöse Kräfte — oft feinster Art —, die antikes Erbe darstellen, die zur antiken Welt gehören.

URFORM UND FORTBILDUNGEN DES MANICHÄISCHEN SYSTEMS

Von Hans Heinrich Schaeder in Königsberg

> Die schwierigste Aufgabe einer solchen Untersuchung ist immer die Entwiklung des innern Zusammenhangs der einzelnen Theile des Systems, die getreue und lebendige Auffassung der das Ganze beherrschenden organischen Idee. Der Historiker muß sich immer auch wieder über den historisch gegebenen Stoff stellen, und die Grundansicht, die er vom Ganzen gewinnt, ist zulezt durch Momente bedingt, die über die Sphäre des speciellen Gegenstandes seiner Untersuchung weit hinausliegen.
>
> F. Ch. Baur, Das manichäische Religionssystem IV.

1. Das Studium der manichäischen Religion ist seit etwa zwanzig Jahren in den Vordergrund der Forschungen gerückt, die sich auf die orientalische Religionsgeschichte richten. Das hat seinen Grund darin, daß von verschiedenen Gesichtspunkten aus die paradeigmatische Bedeutung des Manichäismus deutlich wurde: eine gründlichere Erforschung seines Wesens und seiner Entstehung, so erkannte man, versprach

---

Während in einer unlängst erschienenen Arbeit (Zur manichäischen Urmenschlehre = Studien der Bibl. Warburg 7, S. 240—305, im folgenden als 'Stud.' zitiert) eine Reihe von Spezialproblemen der manichäischen Kosmogonie untersucht wurde, zielt dieser Aufsatz auf ihr Grundproblem: auf ihren Sinngehalt, genauer: auf das Verhältnis von reiner Theorie und mythischer Versinnbildlichung in ihr. Da sich zugleich mit der Antwort auf diese Frage eine mir selber durchaus unerwartete, von dem gegenwärtigen Gemeinurteil über die geistesgeschichtliche Stellung des ursprünglichen Manichäismus durchaus abweichende Anschauung aufdrängte, so schien es — abgesehn von äußern Gründen —

zugleich eine Reihe von brennenden Fragen zu klären, die sich auf die Religionsgeschichte der letzten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Jahrhunderte und auf gewisse durchlaufende Probleme in ihr beziehen. Ich greife zwei dieser Fragen heraus. Die eine richtet sich auf das Verhältnis zwischen den beiden großen geistigen Mächten, deren Annäherung, Ausgleichung und gegenseitige Durchdringung wir in diesen Jahrhunderten verfolgen: des griechischen Denkens oder besser: der griechischen Wissenschaft auf der einen Seite, der orientalischen Religion bzw. religiös orientierten Weltanschauung auf der andern. Die zweite Frage betrifft die Entstehung und Frühgeschichte des Christentums und richtet sich auf drei Hauptpunkte: Läßt sich erstens in der verwirrenden Fülle von Lehren und Systemen, aus denen sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts das Dogma der katholischen Kirche siegreich losringt, und die von den katholischen Autoren mit dem Sammelbegriff der Gnosis bezeichnet werden, das Verhältnis von hellenistischen und orientalischen Gedanken deutlich feststellen und läßt sich hier etwa ein Überwiegen der letzteren erweisen? Reicht zweitens vielleicht die gnostische Religiosität zeitlich viel weiter in der Entstehungsgeschichte des Christentums zurück, so daß man ihre Wirkungen und Spuren nicht nur, wie es längst geschehn ist, in den aus dem neutestamentlichen Kanon ausgeschiedenen Schriften, den apokryphen Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefen und Apokalypsen beobachten könnte, sondern auch in den kanonischen Schriften, also einerseits bei Paulus, anderseits im „johanneischen" Schriftenkreis, aber auch schon in der zweiten Quelle der synoptischen Evangelien, der sog. Redenquelle? Ja muß man drittens vielleicht nicht noch weiter zurückgehn und nach gnostischen Strömungen innerhalb der Religion suchen, aus deren geistigem Milieu Jesus hervorgegangen ist, also im palästinischen spätjüdischen Pietismus, speziell in dem Kreis um Johannes den Täufer, den Vorläufer Jesu?

---

gerechtfertigt, diese zunächst für sich in zusammenhängendem Beweisgang vorzutragen und auf weiter ausgreifende Spezialuntersuchungen für diesmal zu verzichten. Darum sind Quellen- und Literaturverweise nur so weit gegeben, als es der Beweis der in § 5 formulierten Hauptthese unmittelbar erforderte, und außerdem dort, wo ich von herrschenden Urteilen abweiche. Soviel wird, hoffe ich, diese Arbeit zeigen: daß eine feste Grundlage der manichäischen Forschung noch nicht vorhanden ist, sondern, auf Grund der Einsicht in die ebenso entschieden „wissenschaftliche" wie religiöse Tendenz des manichäischen Systems, vielmehr neu zu erarbeiten ist. Wer, anstatt von der Gesamtansicht des Systems, von einzelnen Dogmen und Symbolen auszugehn und von ihnen aus die Entstehung des Systems zu bestimmen unternimmt, wird immer in Gefahr sein, den leitenden Gedanken Manis: mit Hilfe neuer Begriffe alte Traditionen in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, zu verfehlen. Der Leser wird schließlich gebeten, diesen Aufsatz zunächst einmal mit Übergehung der Anmerkungen zu lesen, da in ihnen mehrfach Aufstellungen, die im Text erst später bewiesen werden, vorausgenommen werden mußten.

Es ist bekannt, mit welcher Energie und mit welch erstaunlichem Erfolg diese Fragen in Angriff genommen sind, so daß die letzten Jahre die religionsgeschichtliche Lokalisierung der Anfänge des Christentums mächtig gefördert haben. Und es ist begreiflich, daß man sich nach einer religiösen Erscheinung umsah, an der das Typische der orientalischen Religion möglichst reich und unbezweifelbar in Erscheinung träte, um an ihr die Kriterien für die Unterscheidung von hellenistischen und orientalischen Elementen in der Gnosis überhaupt zu entwickeln. Da traf man auf den Manichäismus.

Denn während die andern Fragen, die ich aufgezählt habe, durchweg heiß umstritten werden, während in der Frage nach dem Wesen der Gnosis im allgemeinen zwei von einander durchaus abweichende Betrachtungsweisen herrschen, von denen die eine in der Gnosis die „akute Hellenisierung des Christentums" sehn will, während die andre in ihr eine Art von Renaissance der altorientalischen Religionen, speziell der babylonischen und der persischen, erblickt, derart, daß gegenüber den aus orientalischer Tradition zu erklärenden Spekulationen und Mythen die hellenistischen und die eigentlich christlichen Elemente mehr oder minder sekundäre Zutaten seien — während alledem wird an dem rein orientalischen Charakter des Manichäismus heute von niemandem gezweifelt. Zwar streitet man noch darüber, ob der Manichäismus in die Geschichte der iranischen Religion gehört oder nicht, ob also der Boden, auf dem er erwuchs, die Religion Zarathustras ist oder nicht, ferner, ob der christliche Einschlag in der Lehre Manis zu deren wesentlichen Bestandteilen gehört, oder ob er nicht vielmehr nur ein Zierat an ihr und ein Zugeständnis an die Christen ist, auf die Mani und seine Missionare wirken wollten — aber darüber ist kein Streit, daß die Entstehung des Manichäismus sich gewissermaßen jenseits der Grenzen vollzogen hat, bis zu denen das griechische Denken, die griechische Wissenschaft vorgedrungen ist.

W. Bousset, der den mythologischen Apparat des manichäischen Systems mit großer Subtilität zerlegt und die einzelnen Bestandteile auf ältere orientalische Vorbilder zurückgeführt hat[1]), kam zu dem Ergebnis: „So ist der Manichäismus allerdings ein ziemlich wirres Konglomerat von Phantasieen und Spekulationen verschiedenster Herkunft; doch soll nicht geleugnet werden, daß dies alles von einem energischen Geist zu einer höheren Einheit zusammengefaßt ist, die freilich überall ihre Risse und Sprünge hat".[2]) Und A. v. Harnack, der Boussets Auffassung der Gnosis

1) Zusammenfassend: Hauptprobleme der Gnosis S. 343 ff., die speziellen Untersuchungen s. im Index unter Mani.

2) L. c. 345 f. Die Frage, welches das Prinzip dieser höhern Einheit ist, und worin sie eigentlich besteht, bleibt offen.

als Gesamterscheinung mit gewichtigen Gründen bestritten hat[1]), kommt für den Manichäismus zu einem im Endeffekt nahe verwandten Ergebnis, wenn er ihn als Größe gleicher Ordnung, nämlich als Weltreligion, dem Neuplatonismus und dem Katholizismus gegenüberstellt: während er den Katholizismus definiert als „die monotheistische Weltreligion auf dem Grunde des Alten Testaments und des Evangeliums, aber auferbaut mit den Mitteln der hellenischen Spekulation und Ethik", bedeutet ihm der Manichäismus „die dualistische Weltreligion auf dem Boden des Chaldäismus, aber versetzt mit christlichen, parsistischen und vielleicht buddhistischen Gedanken". „Dem Manichäismus", so betont Harnack, „fehlt das hellenische Element."[2]) Weiterhin sagt er: „Die früher geltende Annahme ist also unrichtig, der Manichäismus sei eine Reformbewegung auf dem Boden des Parsismus gewesen, eine Modifikation des Zoroastrismus unter dem Einfluß des Christentums. Der Manichäismus ist vielmehr eine Religionsstiftung, die in den Kreis der semitischen Religionen gehört: er ist die den nationalen Schranken entnommene, durch christliche und persische Elemente modifizierte, zur Gnosis erhobene, das menschliche Leben durch strenge Regeln umgestaltende, semitische Naturreligion."[3]) Beide Forscher — und neben ihnen könnten viele andre genannt werden — sind also über den ungriechischen, rein orientalischen Charakter der Lehre Manis einig. Bevor wir jedoch nach den Gründen dieses einstimmigen Urteils fragen, wird es gut sein, wenn wir uns in aller Kürze die historische Stellung Manis und die Hauptzüge seiner Lehre vergegenwärtigen.

2. Mani wurde 215/16 n. Chr. in Babylonien geboren, unter der Regierung des letzten Herrschers der Arsakidendynastie. Seine beiden Eltern entstammten dem parthischen Hochadel[4]), sein Vater hatte sich,

---

1) Theol. Lit. Ztg. 1908, Sp. 10ff. Diese Anzeige gehört zum Präzisesten und Klärendsten, was je über den Gegenstand gesagt ist.

2) DG II[4] 513. 3) Ibid. 522.

4) Daß Manis Mutter aus dem Geschlecht der Arsakiden (*ašyānīja*) selber stammt, geht aus Fihrist 327, 31 hervor und ist längst anerkannt. Ihr Name ist im Fihr. l. c. hoffnungslos verdorben, aber da der Name ihres Gatten in den griechischen Anathematismen korrekt überliefert ist, so hindert nichts, das gleiche für ihren Namen anzunehmen und sie also Κάροσσα zu nennen, wofür allerdings das iranische Äquivalent nicht bekannt ist. Es scheint nun, daß Manis Vater Fātak (Πατέκιος, Patticius, פטיק bei Theodor bar Kōnai, פטק als Beiname eines uigurischen Hofmannes, F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch, S. 8 Z. 110) von gleicher Abstammung war. Seine Gens heißt im Fihr. l. c. *ḥaskānīja*. Aber das ist — mit der von Flügel, Mani S. 117, zitierten Qāmūsnotiz ist nichts anzufangen — kein mögliches mittelpersisches Wort: sowohl der arabische Laut *ḥ* wie die — im Altiranischen vorhandene, aber im Mittelpersischen in *šk* übergegangene — Lautverbindung *sk* beweisen, daß die Schreibung im Fihr. verdorben ist. Sie ist leicht zu *xaškānīja* wiederherzustellen, und darin möchte ich, da

einer in ihrem Kern glaubwürdigen Überlieferung zufolge, aus religiösen Interessen von der Hauptstadt Seleukeia aus in die weiter südlich am Tigris liegenden Gebiete begeben. Dort hielten sich verschiedene Sektierergemeinden auf, die mit einer gnostischen Erlösungslehre eine besondre Schätzung für Reinigungs- und Taufriten verbanden und diese am Ufer der beiden großen Ströme, des Euphrat und des Tigris, vollzogen. Diese Sekten sind durchaus nicht bloß, wie man zeitweilig angenommen hat, Ausläufer der altbabylonischen Landesreligion, sondern zeigen in Sprache und Anschauungen eine Reihe von bedeutsamen und tiefgehenden Beziehungen nach Palästina und gewissen sektiererischen Bewegungen im Spätjudentum. Wir kennen diesen Sektentypus hauptsächlich aus der Literatur der Mandäer, der einzigen gnostischen Originalliteratur, die sich bis in die Neuzeit vollständig erhalten hat, die aber erst in islamischer Zeit zusammengestellt worden ist und keine unmittelbaren Schlüsse auf den Stand dieser Sektenbildungen zu Manis Zeit zuläßt.

Jedenfalls schloß sich Manis Vater einer dieser Sekten an[1]), und Mani wuchs in ihrem Kreise auf. In seine frühe Jugend fiel ein epochemachen-

---

es sonst eine Erklärung nicht gibt, eine — graphisch oder phonetisch leicht zu erklärende — Variante von *aškānīja* sehn, einer arabischen Ableitung von *aškān,* der beiden arabischen und persischen Autoren, die aus dem sasanidischen Königsbuch schöpfen, gewöhnlichen Bezeichnung der Arsakiden. Danach würden Manis Eltern beide aus dem gleichen königlichen Geschlecht stammen, und man müßte nur annehmen, daß der Fihr. seine Angaben über sie aus verschiedenen Überlieferungen hergeleitet hätte, was tatsächlich dadurch bewiesen wird, daß er für den Namen der Mutter drei verschiedene Formen angibt.

Für diese Hypothese läßt sich einmal anführen, daß eine Frau von fürstlichem Geblüt nur einen Ebenbürtigen heiraten konnte. Zweitens aber erklärt sie in überraschender Weise, wieso Mani in zwei Liedern, die uns in den Turfanfragmenten erhalten sind, und in denen er als Redender auftritt, als 'Herrschersohn' (*pus ī šahryārān*) bzw. 'Herrschersproß' (*šahrdārzāday*) bezeichnet werden konnte (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 29. 108): diese Bezeichnungen sind wörtlich zu verstehn. Das gleiche gilt von den Anreden an Mani in dem bisher nur durch Übersetzung von F. C. Andreas (bei Reitzenstein, Das mand. Buch des Herrn der Größe, S. 46) bekannten Frgm. M 10: „von Herrschern geborener Sohn des Geschlechts" und „als du geboren wardst im Herrschertum". Drittens bestätigt sich von hier aus die These Boussets (ZntW 18, 30 ff.), daß der Königssohn des Liedes von der Perle in den Thomasakten wirklich Mani ist, wofür ich noch weitre Gründe anführen kann.

1) H. Gressmann schreibt in ZatW 1925, S. 30: „Neben den Mandäern gab es eine zweite Taufreligion des Ḥel-asīḥ [? Druckfehler für el-Ḥasīḥ, Fihr. 340, 27 ?], die sich in einzelnen Punkten unterschied und wahrscheinlich schon durch indische Askese stark beeinflußt war; in ihr wuchs Mani auf, dessen Vater Patek ihr angehörte." Er verweist dazu auf die mir unzugängliche Revue de Théologie et de Philosophie, 1925. Ich halte es für unmöglich, auf Grund des Materials, das ja W. Brandt, Elchasai S. 134—147 erschöpfend interpretiert hat, zu einem so bestimmten Urteil zu kommen. Es genügt festzustellen, daß Mani im Kreise einer Täufersekte aufwuchs, die, wenn nicht in Einzelheiten der Lehre, so doch im Kultus den Mandäern unmittelbar nahegestanden haben muß; wie diese aussah, wissen wir nicht und werden wir wahrscheinlich nie wissen; aber wir brauchen es

des politisches Ereignis: das Ende der parthischen Herrschaft und der Aufstieg eines kleinen Lokaldynasten aus der Gegend des heutigen Schiras im südlichen Persien, des Ardaschir aus dem Hause Sasan, zum Großkönig von Iran (seit 224). Die Gründung des neuen sasanidischen Reiches bedeutete gleichzeitig eine nationale und eine religiöse Restauration, vor allem verband sie sich mit der Entstehung einer staatlich geschützten, straff organisierten und schnell zu hoher Macht gelangenden Kirche, die bald über einen festen Kanon heiliger Schriften, feste dogmatische und kultische Normen und einen Lehrbegriff verfügte, der eine klare Scheidung zwischen Orthodoxie und Häresien ermöglichte und forderte.

Als daher Mani im Krönungsjahre des zweiten Sasaniden, Schapur I. (242), zum ersten Male öffentlich auftrat, war es schon zu spät für eine Reform der persischen Religion, wie er sie anstrebte — ein Zeugnis dieser Absicht ist die Schrift, die er dem neuen Herrscher zueignete, und von der wir noch zu reden haben werden. Einige Zeit nach seinem ersten Auftreten[1]) gelang es ihm, eine Audienz beim Großkönig zu erlangen, über deren Verlauf wir aber nur legendäre, d. h. aus der Stifterlegende der späteren manichäischen Überlieferung herrührende Berichte haben.[2]) Daß er, wie ein gut unterrichteter arabischer Historiker mitzuteilen weiß[3]),

---

auch nicht zu wissen, denn das steht jedenfalls fest, daß Manis eigne Lehre nicht die einer Täufergemeinde war. Daß der Manichäismus keine Sakramente nach Art der christlichen oder der mandäischen, also auch nicht die Wassertaufe kannte, steht ebenfalls fest. Und einen Einfluß indischer Askese können wir weder für die babylonischen Täufer noch für Mani auch nur wahrscheinlich machen. Über die angebliche Sekte des el-Ḥasīḥ sei hier vorläufig nur soviel bemerkt: es läßt sich zeigen, daß die Schreibung *'lḥsḥ* (so! vgl. die Varianten zu Fihr. 340 n. 12) verdorben ist aus *'lhsj*. Dies ist aber nicht, wie Brandt l. c. S. 8 annahm, eine echte, die ursprüngliche Aussprache des aramäischen Namens wiedergebende Form, sondern ein Versuch, das griechische ηλχασαι (Hippolyt) zu transkribieren (vgl. אלכסא bei Theodor bar Kōnai S. 122, 3 Pognon, das auf die Schreibung ηλξαι bei Epiphanius zurückgeht). Der Fihr. gibt eine Notiz wieder, nach der die südbabylonischen Täufer von Elchasai abzuleiten wären. Aber das beruht auf christlicher Häreseologenkonstruktion, nicht auf geschichtlicher Wirklichkeit.

1) Wir können sie leider nicht genau bestimmen, die Angabe des Fihr. 328, 26, Mani sei vor der Begegnung mit Schapur „etwa 40 Jahre" auf Reisen gewesen, ist sinnlos.

2) Fihr. 328, 27 ff. und Fragment M 3 (Müller, Handschriftenreste II, 80 ff.)

3) Ja'qūbī I, 181, 12, Kessler, Mani 326 ff. — Ich will im Vorbeigehn eine scheinbare Unklarheit dieses wichtigen Textes beseitigen. Im Traktat Pelliot (Journ. asiat. nov.-déc. 1911, 518) wird unter den Teilen des Makrokosmos der Berg *Wei-lao-kiü-fu* (* *Mw'i-lao-k'ü-fhu*) genannt. Die Herausgeber haben (l. c. 519 A. 1) erkannt, daß der zweite Teil des Wortes das persische *kōf* „Berg" ist, und daß ein Weltberg wie der indische Meru oder der iranische Alburz (über ihn vgl. Bundahišn 5, 4) gemeint ist. Sie verweisen auch auf Ja'qūbī, sind aber durch Kesslers Übersetzung an der Einsicht gehindert worden, daß Ja'qūbī genau mit ihrem Text zusammenstimmt: denn bei ihm heißt es S. 181, 8, daß nach Mani die Welt auf dem *gabal mā'il* ruhe, was natürlich nicht nach Kessler einen „abwärts geneigten Berg" meint, sondern den Namen des Berges, der, wie man sieht, mit der chinesischen Transkription in älterer Aussprache übereinstimmt. Nach Ja'qūbī trug Mani diese Lehre im Šāβuhraγān vor. Der Name selber läßt sich aus der iranischen

im Verlauf der Audienz den Herrscher seiner neuen Lehre geneigt machte, so daß dieser „etwa zehn Jahre" lang sein erklärter Anhänger war, bis die orthodoxe Priesterschaft ihn zur Rückkehr zum alten Glauben bewog, ist sehr wohl annehmbar. Aber sonst wissen wir über Manis Leben und Wirken während der dreißigjährigen Regierung Schapurs nichts Bestimmtes. Die orientalischen Autoren reden andeutungsweise von seinen großen Reisen nach Osten, die ihn nach Indien, Turkestan, Tibet und China geführt haben sollen. Aber wir können diese Notizen nicht kontrollieren und müssen annehmen, daß die Spätern zwischen seiner eignen Missionstätigkeit und der seiner Jünger nicht mehr genau zu scheiden wußten. Fest steht aber, daß ihm die Missionierung der Westländer, zumal Syriens und Ägyptens, sehr am Herzen lag: das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß von seinen Hauptwerken nur eins persisch, die andern sechs syrisch geschrieben waren. Das setzt doch voraus, daß das eigentliche Zentrum seiner Tätigkeit in Babylonien, der wirtschaftlich und kulturell bedeutendsten Provinz des Sasanidenreiches, die mit gutem Recht „Herz von Iranland" hieß, also in seiner engern Heimat blieb. Aber erst nach Schapurs Tode machte er einen neuen Versuch, den Großkönig zu gewinnen, und erschien am Hofe. Auf Schapur war 272 sein Sohn Ohrmizd I. gefolgt, auf diesen schon im nächsten Jahre sein Bruder Bahrām I. An ihn trat Mani heran, konnte sich aber gegen den Widerstand der orthodoxen Priesterschaft nicht durchsetzen und wurde noch im ersten Regierungsjahre des neuen Herrschers, 273[1]), öffentlich hingerichtet. Doch hatte sich seine Gemeinde bereits so konsolidiert, daß sie durch die nun einsetzenden schweren Verfolgungen nicht mehr zerstört werden konnte. Vielmehr wurde jetzt die Mission seiner Lehre mit aller Energie und mächtigem Erfolg sowohl nach Westen in die Mittelmeerländer wie nach Osten bis über die Grenzen des sasanidischen Reiches hinausgetragen.

Fragen wir nun, unter welchen geistigen Einflüssen Mani während der Ausbildung seiner Lehre stand, so ist vorweg zu bemerken, daß wir uns diese Einflüsse gar nicht vielseitig genug vorstellen können. Aus den Resten eines seiner Hauptwerke, das er persisch verfaßte — wir kommen noch darauf zurück —, geht hervor, daß er sich schon in jungen Jahren mit dem Denken und der Sprache der zeitgenössischen persischen Theologie genau bekannt gemacht hatte. Ebenso sicher steht es fest, daß er die neutestamentliche Literatur kannte und selber las, nicht nur die

---

Überlieferung, soweit ich sehe, nicht erklären; dagegen läßt er sich ohne weitres als Wiedergabe des indischen *Meru* mit Wechsel von *r* und *l* verstehn.

1) Dies Jahr — nicht, wie früher angenommen, 276 oder 277 — wird durch ein türkisches Turfanfragment gesichert (A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I 12. 39).

Evangelien, die er aller Wahrscheinlichkeit nach in Tatians Diatessaron vor sich hatte[1]), sondern vor allem die Briefe des Paulus. Vom Alten Testament hatte er schwerlich direkte Kenntnis, doch weist die merkwürdige Gestaltung einer Legende von Adam und Eva und ihren Nachkommen, die uns von ihm überliefert ist[2]), und zumal die in ihr auffällig hervortretende Bevorzugung des Seth, der hier wie bei den Mandäern *Šetēl* heißt, auf Manis Bekanntschaft mit einer alten apokryphen Adamsliteratur hin, von der auch sonst Reste vorhanden sind.[3]) Er las alle diese Schriften in den syrischen Übersetzungen bzw. Originalen und bediente sich selber, wie neuerdings zweifelsfrei nachgewiesen ist[4]), für den literarischen Gebrauch im allgemeinen des Syrischen, das sich gerade zu seiner Zeit als zweite große Literatursprache in Vorderasien neben dem Griechischen durchsetzte, und auf dessen Gebrauch er daher schon durch seine missionarischen Interessen angewiesen war. Er besaß auch eigne Kenntnisse vom Griechischen (s. u. S. 112); zur selbständigen Lektüre griechischer Schriften befähigten sie ihn aber kaum. Von Hause aus sprach er den dem Syrischen nächstverwandten babylonisch-aramäischen Dialekt und kannte die in diesem Dialekt abgefaßten Schriften der babylonischen Täufer seiner Zeit, deren Reste in dem Corpus der mandäischen Schriften enthalten sind, aber bisher darin von spätern Überlieferungsschichten noch nicht gesondert werden können. Der Stil seiner Dichtungen, den wir noch aus einigen Resten genau erkennen können (s. u. S. 90), stimmt mit dem poetischen Stil der mandäischen Liturgien überein. Außerdem beschäftigten seine Gedanken die in seiner babylonischen Heimat noch lebendigen Mythen und Legenden, die er bei der mythischen Ausgestaltung seiner Lehre verwandte. Das Persische beherrschte er vollkommen.

---

1) Das läßt sich bisher nicht direkt, aber per exclusionem beweisen. Daß das „Evangelium der Getrennten" schon um 240 in Babylonien gelesen sein sollte, ist kaum denkbar. Eher könnte man an das Evangelium des Marcion denken, das auch ins Syrische übersetzt wurde (Harnack, Marcion² S. 183*). Aber wenn Mani auch die Antithesen höchstwahrscheinlich kannte (s. u. S. 74, A. 3), so geht seine Kenntnis der Evangelien mindestens nicht allein auf das Evangelium des Marcion zurück. Denn es trifft sich, daß das einzige längere Evangelienzitat, das wir bisher, charakteristisch bearbeitet, mit absoluter Sicherheit in einem Originalwerke von Mani nachweisen können (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 11—15), Sondergut von Matth. (25, 31 ff.) und nichtlukanisch ist, so daß es — nach Harnacks Beweis, l. c. 249* ff. — nicht in Marcions Evangelium gestanden haben kann.

2) Fihr. 331 f.

3) Vgl. neuerdings A. Götze, Die Schatzhöhle (1922), S. 39 ff. Eine spezielle Bearbeitung des Gegenstandes unter Heranziehung des mandäischen Ginzā wäre sehr lohnend.

4) F. C. Burkitt, The religion of the Manichees (1925), S. 73 f. Ausschlaggebend sind die ebendort S. 111 ff. mitgeteilten manichäischen Fragmente in syrischer Sprache und manichäischer Schrift aus Ägypten. Vgl. aber auch außer dem Fihr. schon Titus von Bostra I 17 (10, 12 Lagarde): ὅσα μὲν οὖν ἕτερα γραὸς δίκην μυθολογεῖ καὶ γράφει, τῇ Σύρων φωνῇ χρώμενος κτλ.

Aber hiermit ist der Umfang seiner für seine Zeit und das Milieu ganz ungewöhnlichen und für die Lebhaftigkeit und Aneignungsfähigkeit seines Geistes charakteristischen Bildung noch nicht erschöpft. Während die persische, christliche und babylonische Tradition ihm die Stoffe seiner geistigen Ausbildung lieferten, kamen ihm die entscheidenden Anstöße seines Denkens, die Antriebe zu eigner Systembildung, von einer andern Seite her, nämlich von zwei Denkern, die bis in die jüngste Vergangenheit innerhalb der christlichen Gnosis lokalisiert wurden: Marcion und Bardesanes.[1]) Die Beurteilung beider ist, in sehr verschiedner Richtung, erst in neuester Zeit auf eine feste Grundlage gestellt worden. Marcion haben wir als einen von griechischen Gedanken gar nicht, von gnostischen Spekulationen wenig berührten paulinischen Theologen und Kritiker des urchristlichen Überlieferungsbestandes verstehn gelernt[2]), Bar-

1) Die Zusammenstellung von Marcion, Bardesanes und Mani rührt von dem Syrer Ephraem († 373) her und ist von den syrischen an die islamischen Autoren übergegangen (Fihrist [vgl. besonders die interessante Bestimmung des zeitlichen Verhältnisses der drei Häresiarchen 328, 21, und dazu Harnack, Marcion² S. 29*], Bērūnī u. a.). Ihre sachliche Berechtigung hat neuerdings einen gewichtigen Verteidiger in F. C. Burkitt gefunden (Introductory Essay zu C. W. Mitchell, S. Ephraem's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan II, 1921, S. CXLII ff. und The Religion of the Manichees S. 74 ff., vgl. schon S. 14: I venture to think that Ephraim's diagnosis of Manichaeism is in essence more correct than a great deal that has been written on it by modern scholars, for he regards it as mainly a mixture of the heretical systems of Marcion and of Bardaisan). Ich glaube, daß diese These vollkommen richtig ist, wenn auch mit einigen Vorbehalten (und abgesehn davon, daß Burkitts Darstellung der Systeme des Bardesanes und mehr noch des Marcion — er erwähnt Harnacks Meisterwerk gar nicht! — noch nicht ausreicht, um die These zu beweisen). Denn wenn wir jetzt Manis System zur Abwechslung nicht mehr als einen Brei aus babylonischer, parsischer und mandäischer Mythologie, sondern nach Ephraem als „mixture" aus Marcion und Bardesanes betrachten wollten, so wäre nicht viel geholfen. Wohl aber ist zu sagen, daß Mani durch Vermittlung von Marcion und Bardesanes — und daß diese Vermittlung stattgefunden hat, läßt sich strikt beweisen, s. u. S. 74, A. 3 — den festen gedanklichen Unterbau für sein System gewonnen hat, und zwar einerseits aus der von Marcion fortgebildeten paulinischen Theologie, anderseits — und diese Komponente ist noch wichtiger — aus der hellenistischen Wissenschaft, in deren Leben Bardesanes mitten drinnen stand.

2) Durch A. v. Harnack, Marcion², TU 45, 1924; dazu die Epilegomena: Neue Studien zu Marcion, TU 44, 4, 1923. Bousset hatte von seiner Gemeinansicht der Gnosis aus in Marcion wesentlich einen Vertreter des iranischen Dualismus sehn wollen. Daß das nicht richtig ist, und daß damit, selbst wenn es richtig wäre, über den Kern von Marcions Theologie nichts gesagt wäre, hat Harnack in dem ersten Werk, S. 436* ff., evident gemacht. Nur wird man sagen dürfen, daß der Hintergrund der Gnosis, von dem Marcion sich hier noch abhebt, zu dunkel gehalten ist. Was Marcion recht ist, ist Bardesanes, Basilides und Mani billig, und wenn erst an das Verständnis dieser Männer eine ebenso großartige Arbeit gewandt sein wird, wie sie nun für Marcion geschehn ist, so daß auch sie sich aus den Gespenstern, die sie jetzt noch sind, in lebendige Menschen zurückverwandelt haben werden, so werden sie als nicht minder ernsthafte und aufrichtige, ein jeder in seiner Weise um ehrliche Erkenntnis der Dinge, um Gewinnung seines Seelenheils und um ein positives Verständnis der großen neuen, in dem Christus Jesus offenbarten Heilswahrheit bemühte Männer erscheinen. Aber eins hat Harnacks Werk für dies Forschungsgebiet

desanes als einen vorwiegend von der hellenistischen Naturwissenschaft inspirierten Erforscher der Organisation der Welt und des Menschen, mit besonders hervortretenden astronomisch-astrologischen Interessen.[1]) Auf Manis religiöses Denken hat Marcions Hauptwerk, die Antithesen, sei es unmittelbar, sei es vermittelt, so stark gewirkt, wie wohl kein andres Buch; daß er ihm die strikte Ablehnung des Alten Testaments und des alttestamentlichen Gottes, die Annahme judaisierender Verfälschungen der Evangelien, die doketische Christologie[2]), die hohe Schätzung des Paulus verdankt, ist nicht zweifelhaft. Aber noch höher ist die Bedeutung einzuschätzen, die Bardesanes für Mani gewann, und die sich aus ihrer zeitlichen und räumlichen Nähe leicht erklärt. Bardesanes († 222) lebte noch, als Mani geboren wurde, er war Syrer und einer der bedeutendsten Geister, die das syrische Volkstum überhaupt hervorgebracht hat, von einer seltenen Ausbreitung und Tiefe der wissenschaftlichen Interessen, dem auf Verbindung von Empirie und Systematik gerichteten Geist der griechischen Wissenschaft voll und vorbehaltlos erschlossen und dabei mit der Kraft zu selbständigem produktivem Schaffen begabt. Seine Lehren und Schriften wurden wohl schon zu seinen Lebzeiten von dem mesopotamischen Edessa, wo er seine Schule begründet hatte, nach Babylonien getragen, und wenn Mani mehrere Bücher eines seiner Hauptwerke, des „Buches der Geheimnisse", der Auseinandersetzung mit der Schule des Bardesanes gewidmet hat[3]), so zeigt das, eine wie tiefgehende Wirkung von ihr auf

---

endgültig stabilisiert: daß die Frage nach der Bedeutung der einzelnen Gedanken im Zusammenhang des individuellen Systems der nach ihrer Herkunft nicht nur logisch voraufgeht, sondern auch technisch, in der Forschungsarbeit, vorangestellt werden muß. Gegen Boussets Behandlung der Gnosis läßt sich einwenden, was Augustin gegen die Behandlung der Frage nach dem Wesen des Bösen bei Mani eingewandt hat: er fragt, woher es sei, ohne zuvor zu fragen, was es sei.

1) Durch F. Nau, Bardesane l'Astrologue. Le livre des lois des pays (1899) und in Patrol. Syr. I 2, 1907, dann durch F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis, TU 34, 4, 1910. Das Material ist seitdem durch Mitchells oben zitierte Ephraempublikation nicht unbeträchtlich vermehrt worden, aber einstweilen (vgl. die Übersichten in Burkitts Introductory Essay S. CXXII ff., und in The Religion of the Manichees) ist damit kaum etwas anzufangen, und das ist bei Ephraems Denk- und Darstellungsweise nicht zu verwundern. Man stelle sich einmal vor, er wäre unsre Hauptquelle für Mani!

2) Was Harnack, S. 125* ff., über den „Doketismus" Marcions sagt, gilt auch genau für Mani, s. u. S. 153 A. 1.

3) Die Überschriften der 18 Teile dieses Werkes, die uns im Fihr. 336, 8 erhalten sind, zeigen, obwohl einzelnes unklar bleibt, welche außerordentliche Rolle für Mani die theoretische Auseinandersetzung mit Bardesanes spielte, und wie stark er in seiner Schriftstellerei von Marcion beeinflußt war. Das 1. Kapitel handelt von den Bardesaniern schlechthin, das 12. über ihre Lehre von Seele und Körper, das 13. war gegen ihre Theorie von der „Lebensseele" (*nafs al-ḥajāt*) gerichtet. Leider wissen wir von B.s' Naturphilosophie zu wenig, um zu ermessen, welche Stellung in ihr dieser stoische Begriff (ζωτικὴ ψυχή) hatte. Ebenso sind uns die Grundgedanken seiner Planeten- und Elementen-

ihn ausgegangen war. So verdankt Mani ihr sein Interesse an astronomisch-astrologischen Untersuchungen, für das wir ein interessantes

---

lehre nicht eindeutig klar, aber daß die „sieben Geister", von denen im 7. Kapitel, und die „vier vergänglichen Geister", von denen im 8. Kapitel des Buches der Geheimnisse die Rede war, die sieben Planetenintelligenzen und die vier kosmischen Elemente (Wasser, Feuer, Luft, Licht) nach Bardesanes meinen, ist nicht zu bezweifeln; denn es gibt keine manichäischen Vorstellungen, auf die diese Bezeichnungen passen. Glücklicherweise hat uns Bērūnī in seinem Werke über Indien fünf wörtliche Zitate aus dem 'Buch der Geheimnisse' erhalten (ed. Sachau 23, 20. 27, 8. 191, 13. 283, 21; Übers. I 48. 54. 381. II 169), von denen sich dreie auf die polemische Auseinandersetzung über das Wesen der Seele mit Bardesanes beziehen und also im 12. oder 13. Kapitel gestanden haben werden (vgl. dazu P. Alfaric, Les écritures manichéennes II S. 19 f.). Bemerkenswert ist es, daß zwei von den Zitaten in die Form von Belehrungen gekleidet sind, die Jesus seinen Jüngern erteilt. Das erste werden wir unten, S. 117, zu besprechen haben. In dem dritten wirft Mani den Anhängern des Bardesanes vor, daß sie annehmen, der Leib sei ein Läuterungsort der Seele, während er doch in Wirklichkeit ein Gefängnis und ein Strafort für sie sei. Daß der Körper keine reale Existenz habe, gehe daraus hervor, daß er vergänglich und darauf angewiesen sei, sich durch geschlechtliche Vermehrung zu erneuern. Daraus geht klar hervor, daß Mani von Bardesanes hauptsächlich in der Bewertung der körperlichen Existenz abwich; wenn Bardesanes ihr gegenüber eine grundsätzlich positive Haltung einnahm, so ist das ein starkes Zeugnis für den „unorientalischen", an der griechischen Auffassung orientierten Grundcharakter seines Denkens.

In andern Kapiteln des Buches der Geheimnisse hat Mani seine Christologie entwickelt. Kapitel 4 handelte vom „Sohn der Witwe", „das ist — so fügt der Verfasser des Fihrist erklärend hinzu — der gekreuzigte Messias, den die Juden kreuzigten." Auf diesen Zug der Christologie kommen wir noch zurück. (Was 'Sohn der Witwe' ist, wissen wir nicht. Es ist schwer, die Vermutung abzuweisen, daß dies eine von Juden gebildete Verdrehung der Bezeichnung 'Sohn der Jungfrau' ist. Dafür gibt es ja Parallelen. 'Sohn der Witwe' ist im Hebräischen בן אלמנה, 'Sohn der Jungfrau' — man denke an die klassische Stelle Jes. 7,14 — בן עלמה. Der Anklang ist unverkennbar. Im Aramäischen, zwischen ארמלתא und עלימתא, ist dies Wortspiel nicht möglich — und ein Wortspiel muß wohl vorliegen, denn eine Tradition, die Jesus den Sohn einer Witwe sein läßt, gibt es m. W. nicht.) Das folgende Kapitel 5 handelte nun „von dem Zeugnis Jesu über sich selber unter den Juden". Was damit gemeint ist, hat schon G. Flügel, Mani S. 359, richtig geahnt. Es kann sich nur um eine auf das eigne Zeugnis Jesu, d. h. auf evangelische Aussagen gestützte Beweisführung handeln, daß Jesus als Sohn des wahren Gottes mit menschlichem Geborenwerden und Sterben nichts zu tun hatte. Für die Richtigkeit dieser Erklärung gibt es allerdings nur einen mittelbaren, keinen direkten Beweis. Denn leider hält bei näherer Prüfung die auf den ersten Blick bestechende Deutung, die Burkitt (The Religion of the Manichees, S. 86 ff.) für zwei Turfanfragmente gibt, nicht stand. Das Fragment M 18 (F. W. K. Müller, Handschriftenreste II, 34 ff., vgl. 109) enthält den Schluß bzw. Anfang zweier auf die Auferstehungsgeschichte bezüglicher Zitate, das erste aus dem apokryphen (bekanntlich doketistisch orientierten) Petrusevangelium (Pilatus am leeren Grabe), das zweite frei nach Luk. 24, 1 ff., harmonisiert mit Mk. 16, 1 ff. (die Frauen am Grabe). Burkitt wollte darin — allerdings noch ohne die literarhistorische Folgerung zu ziehen, daß es sich dann um eine Replik von Marcions Antithesen handeln würde — Auszüge aus christlichen Schriften mit polemischer Tendenz sehen, die in der Passionsgeschichte Widersprüche aufweisen sollte. Aber dagegen spricht erstens die Überschrift „Kreuzigungshymnen" (ארדהנג דגירג באשא א,), aus der jedenfalls zu entnehmen ist, daß der Text erbaulichen, nicht polemischen Zwecken diente, und zweitens weist im Text selber nichts darauf hin, daß in der Evangelienüberlieferung Widersprüche festgestellt werden sollten. Die beiden Zitate schließen sich der Zeitordnung nach — Pilatus wird noch nachts zum Grabe gerufen, die Frauen treten in der ersten

Original-Zitat bei Bērūnī[1]) und das Zeugnis Augustins[2]) haben, vor allem aber die Bekanntschaft mit der griechischen Wissenschaft, die für

Morgenfrühe auf — und inhaltlich glatt aneinander. Wir haben ein Stück aus einer Evangelienharmonie vor uns, die — im Unterschied von Tatian — aus apokrypher Evangelientradition aufgefüllt ist. Dasselbe gilt von dem Fragment M 132 (Müller l.c. 36 f.), das sich auf das Verhör vor Pilatus und die Geißelung bezieht, im ersten Teil, soweit erkennbar, nach Joh. 18, 35 ff., im zweiten nach 19, 1 ff. Auch hier handelt es sich einfach um Reproduktion der Evangelienüberlieferung. Burkitt hat die — zum Teil ergänzten — Worte „(Ich bin nicht) im Hause Jakobs und im Geschlechte Israels" irrig als Worte Jesu gefaßt: es sind Worte des Pilatus, in Erweiterung von Joh. 18, 35. Aus diesen Texten ergibt sich also keine Stütze für unsre Deutung der Überschrift von Kap. 5.

Wir haben aber andre, sicherere Argumente. Ich wies schon oben (S. 72, A. 1), darauf hin, daß in Manis Šāβuhraγān die Perikope vom Kommen des Menschensohns Mt. 25, 31 ff. in charakteristischer Überarbeitung erscheint. Mani geht nämlich nicht von der Heilsverkündigung an die Gerechten, v. 36, direkt auf ihre Gegenfragen, v. 37, über, sondern schiebt dazwischen ein (Müller, l. c. 13): „[Darauf] werden die Gläubigen, die Freunde, huldigen und zu ihm sprechen: Herr, du bist göttlich und unsterblich, so daß dich Begierde und böse Lust [vgl. unten S. 113, 116] nicht überwinden, und du wirst nicht hungrig und durstig, und . . . Schmerz überkommt dich nicht. Wann war es, daß du diesen Dienst . . ." Der Sinn dieses Einschubs liegt auf der Hand: er will ausdrücklich den Gedanken, daß Jesus realiter menschlichen Schwächen unterworfen gewesen sei, ausschließen. Ganz von derselben Tendenz ist nun die Abwehr der menschlichen Geburt Jesu getragen, die der Verfasser der Acta Archelai (cap. 54, S. 80 Beeson) Mani in den Mund legt, und deren Beweisführung ganz auf „dem Zeugnis Jesu über sich selbst" und auf Äußerungen des Paulus über ihn begründet ist. Wenn nun die Acta Arch. auch gewiß nicht die originalen Worte Manis wiedergeben, so beruhen sie doch fraglos auf sehr guter und früher manichäischer Überlieferung. Wenn nun Manis Christologie inhaltlich mit der marcionitischen weitestgehend übereinstimmt, wenn zweitens in einer Originalschrift Manis eine Korrektur der christlichen Evangelienüberlieferung im Sinne derselben Christologie auftritt, wenn drittens in alter manichäischer Überlieferung diese Christologie auch formal in marcionitischer Gestalt, nämlich in Form von ἀντιθέσεις auftritt (vgl. besonders Acta Arch. S. 81, 9—23; 86, 21—25 Beeson), und wenn endlich in einem Hauptwerk Manis die Christologie unter dem Titel „Zeugnis Jesu über sich selber unter den Juden" — d. h. in Auseinandersetzung mit den Juden — abgehandelt wird, so ergibt sich daraus der Schluß, daß Mani Marcions Schriftstellerei gekannt und ihren Stil nachgeahmt hat. Es ist ein bloßer Zufall, daß wir keinen direkten Beleg dafür haben. — Eine kurze, leider nicht zusammenhängend verständliche Polemik gegen den marcionitischen Gottesbegriff ist in dem Turfanfragment M 28 (Müller, l. c. 94 f.) erhalten.

Noch näher kommt ein andres Stück der Acta Arch., das Harnack, Marcion[2] 349* f. besprochen hat, dem Hauptthema von Marcions Antithesen, der Konfrontation von Gesetz und Evangelium. Harnack zieht daraus den Schluß: „Man darf hiernach, aber auch auf Grund einer Gesamtbetrachtung des Manichäismus, als sicher annehmen, daß er als kirchengeschichtliche Erscheinung die Lehre Marcions zur Voraussetzung hat. Damit ist nicht gesagt, daß Mani selbst sie gekannt und verwertet hat, obschon mir auch das sehr wahrscheinlich ist . . ." Nach dem Dargelegten möchte ich meinerseits weitergehn und behaupten, daß Manis eigne Lehre und nicht minder ihre Darstellung ohne den Vorgang Marcions unverständlich ist.

1) ed. Sachau S. 191, 13 (Übers. I 381): scharfe Kritik an der mangelnden Sachkenntnis und Solidität der Astrologen seiner Zeit. — Die im Fihr. mitgeteilte Regulierung des manichäischen Festkalenders beruht ganz auf astronomischen Berechnungen, ebenso die Datierung von Manis erstem Auftreten, vgl. dazu Th. Nöldeke, Gesch. der Perser u. Araber, S. 412 f.

2) Conf. V, 4, 5. Vgl. Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Augustin I, 1918, S. 221.

Mani, wie weiterhin bewiesen werden soll, den eigentlichen Antrieb zur Aufstellung seines Systems ergab.

3. Werfen wir nun einen Blick auf die Lehre Manis, und zwar auf ihr Hauptstück, das als solches durch die reichliche Überlieferung, die uns dafür zu Gebote steht, beglaubigt ist: die Lehre von der Entstehung der Welt und des Menschen. Es ist bekannt, daß Mani sie nicht in Form einer wissenschaftlichen Theorie, sondern eines großen Mythus gibt. Er schildert die Schöpfung als ein Drama, dessen einzelne Akte man genau unterscheiden muß.[1]) Im Uranfang, so heißt es, vor der Erschaffung von Himmel und Erde, gab es zwei Prinzipien[2]): das Prinzip des Lichtes und des Guten und das Prinzip der Finsternis und des Bösen. Das Prinzip des Guten wohnte im Lichtlande und hieß „Vater der Größe". Neben ihm stehen seine fünf Äonen — oder, wie Mani auch mit einem auf jüdische Spekulationen zurückgehenden, bei den Mandäern häufigen Be-

---

1) Das Folgende nach Theodor bar Kōnai, vgl. Stud. S. 342—347, wo ich bitten muß, folgende Druckfehler zu verbessern: S. 342 Z. 7 *wāmar* statt *wāmer*. S. 343 Z. 10 (in syr. Lettern) אזל statt אאזל; A. 2 auf S. 346 gehört zu Nebrōēl, Z. 20.

2) Mani gebraucht den syrischen Terminus *kjānā*, der auch an entsprechender Stelle in einer kosmogonischen Schilderung des mandäischen Johannesbuches erscheint, und zwar neben einem andern ebenfalls von Mani bevorzugten Terminus, dem des „Berufens" = Erschaffens im geistigen Sinne (ed. Lidzbarski 50, 4 = 225, 13: תרין כיאניא עתיקרון „zwei Naturen wurden erschaffen"). Den Zusammenhang des Textes mit der manichäischen Kosmogonie hat R. Reitzenstein, Die Göttin Psyche, S. 9 ff. erörtert. Nur glaube ich nicht, daß die eigentliche kosmogonische Schilderung mandäischen Ursprungs ist, denn sie enthält weiterhin eine rein manichäische Vorstellung, die aus dem gewöhnlichen mandäischen Weltbilde herausfällt. S. 50, 14 f. = 226, 9 f. wird von dem Zustand vor der Erschaffung des Kosmos gesagt: „als an ihm (dem Firmament, רקיהא) die Sterne noch nicht gefesselt (עצטאראר, Lidzbarski: gebildet) waren . . . als Sonne und Mond noch nicht in diese Welt gingen". Offenbar geht das auf die beiden bekannten manichäischen Lehren von der Fesselung der Gestirne am Firmament mit Ausnahme von Sonne und Mond, die als Lichtschiffe den Verkehr zwischen der materiellen Welt und dem Lichtparadies vermitteln.

Aber zurück zu *kjānā*. Dies Wort ist darum wichtig, weil Mani es als philosophischen Fachausdruck gebraucht, genau wie vor ihm Bardesanes. Bei diesem gehört es zu einer kleinen Gruppe von philosophischen Begriffen, die den frühesten, und zwar einen, wie man annehmen muß, vorchristlichen, Versuch repräsentieren, die griechische Terminologie im Syrischen nachzubilden (vgl. F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis, S. 92 ff.). Er gebraucht *kjānā* im Sinne des griechischen φύσις. Wenn Mani das Wort im gleichen Sinne gebraucht — auch Ephraem bezeugt es in seiner Polemik gegen Mani (Mitchell l. c. II, 196 mehrfach) —, so spricht dies für die Förderung des theoretischen Denkens, die er Bardesanes verdankt.

Es sei noch nachgetragen, daß in einer andern mandäischen Schrift, deren naher Zusammenhang mit der manichäischen Kosmogonie schon Brandt (Mand. Rel. S. 199, vgl. auch S. 43, Mand. Schr. S. 226) erkannt hat, nämlich in XII 6 des Rechten Ginzā (S. 277 Lidzbarski), derselbe Terminus zur Bezeichnung der „bösen Natur" (כיאנא בישא) des „Königs der Finsternis" — auch dieser Ausdruck ist manichäisch, s. S. 78 — gebraucht wird.

griff sagte: seine „Wohnungen" (שכינתא) —, sie heißen: Verstand, Vernunft, Denken, Vorstellung, Intention. Das Prinzip des Bösen hieß „König der Finsternis", wohnte im Finsternislande und hatte neben sich ebenfalls fünf Äonen: Rauch, Feuer, Wasser, Wind, Finsternis, die in unaufhörlichem Kampf miteinander lagen. Als sie das Lichtreich in der Höhe über sich erblickten, wurden sie von Begierde ergriffen und planten einen Einbruch in die Lichtwelt. Der Herr der Lichtwelt aber durchschaute ihren Plan und beschloß, ihre Macht zu brechen, hatte aber, da die Lichtwelt nur für Ruhe und Frieden, nicht zum Kampf geschaffen war, keine Streitkräfte zur Verfügung. Er erschuf daher — Mani selber gebraucht nicht den Begriff des Erschaffens oder Erzeugens, sondern den des Berufens (קרא)[1]) — eine Hilfsgottheit, die „Mutter des Lebens" (vgl. Gen. 3, 20), und diese erschuf den „Urmenschen". Dieser seinerseits umgab sich wie mit einer Rüstung mit den fünf Lichtelementen Äther, Licht, Wind, Wasser, Feuer, die er aus sich erzeugt hatte, und die daher auch seine „Söhne" heißen, und zog mit ihnen in die Welt der Finsternis. Er warf sie den fünf finstern Elementen wie einen Köder hin, den sie verschlangen. Dadurch war er selber in die Gewalt der Finsternis gefallen.

Um ihn zu befreien, mußte der Herr der Lichtwelt eine zweite Reihe von Gottwesen hervorrufen. Damit treten wir in den zweiten Akt des Schöpfungsdramas. Es erscheinen drei neue Gottheiten, deren dritte, der „Lebendige Geist", zum Boten und zum Erlöser des Urmenschen aus der Welt der Finsternis ausersehn wird. Er umgibt sich, wie vorher der Urmensch selber, mit fünf Hilfsgottheiten, und es gelingt ihm, den Urmenschen, den er in der Finsternis im Betäubungsschlaf findet, durch seinen Ruf zu wecken und in die Lichtwelt zu führen. Aber nur sein geistiges Selbst wird befreit, die fünf Lichtelemente, die mit ihm verbunden in die Finsterniswelt gezogen waren, bleiben dort gefesselt und von ihm getrennt. Zu ihrer Befreiung muß auf ein weiteres Mittel gesonnen werden.

Dies Mittel ist nun kein andres als die Errichtung von Himmel und Erde, die also erst jetzt erfolgt und einzig zu dem Zwecke, das noch in der Finsternis festgehaltene Licht zu befreien und in die Lichtwelt zurückzuführen. Am Aufbau der Welt sind, als eigentlich demiurgische Gottheiten, die Mutter des Lebens und der Lebendige Geist mit seinen Hilfsgöttern beteiligt. Sie besiegen und erschlagen die „Söhne der Finsternis"

---

1) der letztlich — wie mehrere manichäische und mandäische Termini — auf eine gnostische Interpretation des alttestamentlichen Schöpfungsberichtes, speziell auf den Begriff des vom Schöpfer vollzogenen „Benennens" (קרא) der geschaffenen Dinge in Gen. 1 zurückgeht.

und bilden aus ihren Leichen Himmel und Erde, die also beide zwar von den Lichtgottheiten erschaffen sind, aber nach ihrer Stofflichkeit der Finsternis zugehören. Dann gelingt es, den übrigen „Söhnen der Finsternis“ Teile des von ihnen verschlungenen Lichtes zu entlocken; es wird geläutert und zur Bildung der Sonne und des Mondes, der beiden Lichtschiffe, verwandt.

Die materielle Welt ist nun geschaffen, es sind Schutzgottheiten zur Überwachung ihrer verschiednen Regionen eingesetzt, aber damit die Befreiung der noch gefangenen Lichtteile beginnen kann, muß die unbewegt ruhende Welt in Bewegung gesetzt werden. Dazu wird — wir treten damit in den d r i t t e n Akt des Schöpfungsdramas ein — eine neue Gottheit hervorgerufen, der „Gesandte“, — er wird noch deutlicher als der „dritte Gesandte“ bezeichnet, indem der Urmensch und der Lebendige Geist, die ihm in den beiden ersten Schöpfungsstadien entsprechen, als erster und zweiter Gesandter gezählt werden. Er ergänzt die vorhandenen sechs Gottheiten zu der heiligen Siebenzahl. Umgeben von zwölf Dienerinnen, die den zwölf Tierkreiszeichen entsprechen, die aber auch auf die zwölf Apostel Jesu bezogen werden, tritt er auf und setzt den Lauf der Himmelskörper und der Sphären in Bewegung. Neben ihm steht eine weibliche Gefährtin, die „Lichtjungfrau“, die ursprünglich nur als ein zweiter, weiblicher Aspekt seines eignen Wesens erscheint, um infolge sekundärer Entwicklung auch als selbständige Gottheit neben ihm aufzutreten. Er nimmt seinen Sitz in der Sonne, sie im Monde; von dort aus halten sie das Werk der Lichtbefreiung in Gang, indem sie das auf der Erde frei werdende Licht, das durch die drei Elementarsphären: Wasser, Wind und Feuer, weiter durch die eigentliche Läuterungssphäre des Äthers, die sogenannte „Säule der Glorie“[1]), und durch die zwölf Tier-

---

1) Der locus classicus für diesen Begriff ist Act. Arch. 13, 9, Beeson: τῆς οὖν σελήνης μεταδιδούσης τὸν γόμον τῶν ψυχῶν τοῖς αἰῶσι τοῦ πατρός, παραμένουσιν ἐν τῷ στύλῳ τῆς δόξης, ὃς καλεῖται ἀὴρ ὁ τέλειος. ὁ δὲ ἀὴρ οὗτος στύλος ἐστὶ φωτός, ἐπειδὴ γέμει ψυχῶν τῶν καθαριζομένων. αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία, δι᾽ ἧς αἱ ψυχαὶ σώζονται. Den zugrunde liegenden syrischen Ausdruck rekonstruierte Th. Nöldeke, der als arabisches Äquivalent gegen Kessler *'amūd as-sabḥ* gesichert hat (Ztschr. dtsch. morgenl. Ges. 43, 548), als אסטין שיבחא, und dies ist glänzend bestätigt worden: Ephraem führt in einem der von Mitchell (l. c. 208. XCVIII) erschlossenen Mēmrē den manichäischen Begriff mit eben diesen Vokabeln ein (vgl. noch Burkitt, Rel. of the Man. S. 43, dessen Verteidigung der lediglich auf Verwechslung von ἀήρ und ἀνήρ beruhenden lateinischen Übersetzung *vir perfectus* für ἀὴρ ὁ τέλειος unhaltbar ist). Man bemerke noch, daß auch im Rechten Ginza 372, 20 (399, 25 Lidzb.) der Äther als „Säule“ bezeichnet wird (עצטון כאסיא דבאיאר עזיזא תריץ „die verborgene Säule, die im bereiten Äther aufgerichtet ist“). Und in dem Sinne von שובחא findet sich hier das Äquivalent von syr. תשבוחתא: Lidzbarski, Ginzā S. 55, A. 2, hat darauf hingewiesen, daß mand. תושביחתא die gleiche Doppelbedeutung hat wie δόξα. Es ist aber zu beachten, daß die Bezeichnung „Säule der Glorie“ zwar der Wortprägung nach auf derselben Stufe steht wie die andern Hypostasennamen der manichäischen

kreiszeichen, die als ein riesiges Schöpfrad vorgestellt werden, zum Monde und von dort zur Sonne gelangt und dort geläutert wird, weiter in die Lichtwelt hinaufleiten.

Während also der Makrokosmos nunmehr als eine einzige ungeheure Maschine zur Befreiung des Lichtes organisiert worden ist, haben die Dämonen der Finsternis eine Gegenschöpfung ersonnen: einer ihrer Führer und seine Gefährtin haben einen Teil des noch im Bereich der Finsternis vorhandenen Lichtes verschlungen und darauf, nach der Gestalt des dritten Gesandten, die beiden ersten Menschen, Adam und Eva, erzeugt. Der Mensch ist also als Mikrokosmos auf der Seite der Finsternis das genaue Gegenstück des Makrokosmos; beide haben den Grund ihrer Bestimmung nicht in sich selber, sondern sind Werkzeuge oder, anders betrachtet: Schauplätze des Kampfes zwischen Licht und Finsternis. Der Makrokosmos ist eine Lichtbefreiungsmaschine, der Mikrokosmos ein Lichtgefängnis. Der Mensch ist also ganz und gar ein Werk der Finsternis und aus ihrem Stoffe gebildet, bis auf die geringen Lichtteilchen, die er enthält, und die seine Seele bilden, und bis auf seine Gestalt, die der göttlichen des Gesandten nachgebildet ist. Er ist das letzte Bollwerk, das die Mächte der Finsternis sich errichtet haben, in der Hoffnung, daß durch die Fortpflanzung der beiden ersten Menschen das Licht von Generation zu Generation weitervererbt wird und der Lichtwelt entzogen bleibt.

Aber der Herr der Lichtwelt weiß eine Abhilfe. Er entsendet an Adam einen Gesandten, nämlich Jesus, um ihn zu erwecken und ihm das erlösende Wissen, die γνῶσις, zu vermitteln: das Wissen von der Lichtwelt und ihren Gottheiten, das Wissen von dem Plan der Finsternisbekämpfung, zu dessen Ausführung die materielle Welt errichtet ist, das Wissen von der Zerstreuung des Lichtes in die materielle Schöpfung und von der Zugehörigkeit des Menschen zu den beiden Reichen.

An diesem Punkt endet der kosmogonische Mythus und kann nun ohne weitres in die ethische Pflichtenlehre übergehn. Wie im Uranfang der Menschheit Jesus zu Adam gesandt wurde und ihm das Wissen brachte — es ist damit natürlich gegeben, daß Mani in Jesus, dem „glänzenden Jesus"[1]), wie er ihn nennt, den bereits in der Urzeit auftretenden göttlichen

---

Kosmogonie, daß aber die Sache, die sie bezeichnet, „naturwissenschaftlicher" Art ist: denn sie bezeichnet die über die drei niederen Elementarsphären Wasser, Feuer und Luft gelagerte Äthersphäre, die Faustus *aeris hunc omnem ambitum* nennt. Mani nannte, wie aus ἀήρ und *aer* mit Sicherheit zu erschließen, den Äther אאר < ἀήρ, ebenso wie die Mandäer (איאר).

1) ישוע זיונא bei Theod. b. K. S. 130, 23 Pognon. Das entspricht genau den mandäischen, mit זיוא „Glanz" zusammengesetzten Benennungen von Gottwesen (bes. Hibil-Zīwā und Jāwar-Zīwā). Die Vermutung Burkitts, Rel. of the Man. S. 110 f., daß *zīwana* auf mittelpers. *žīvanday* zurückgehe, ist daher nicht richtig.

Erlöser sieht, nicht die einmalige historische Gestalt des unter den Juden erschienenen Jesus —, so sind, wie Mani in einem uns erhaltenen Zitat seines Šāβuhraγān[1]) sagt, rechtes Wissen und rechtes Handeln in jeder Epoche den Menschen durch die Gesandten Gottes vermittelt worden, durch Zarathustra den Persern, durch Buddha den Indern, durch Jesus den Westländern, und in der letzten Zeit durch ihn, Mani, den Bewohnern von Babel. Worin das rechte Wissen besteht, sahen wir bereits: was rechtes Handeln ist, folgt unmittelbar daraus. Wenn der einzige Sinn der Welt und ihres Bestandes die Befreiung des Lichtes ist, so folgt daraus, daß die tätige Bemühung im Dienste der Lichtbefreiung die einzige Norm des Handelns ist[2]). Damit ist gefordert: strikte Enthaltung von jeder Handlung, die eine Schädigung oder Zerstörung von lichthaltigen Körpern bedeutet, also insbesondere von der Tötung jeglicher Lebewesen, nicht nur der Menschen und der Tiere, sondern auch der Pflanzen, weiterhin auch von jedem Mißbrauch der reinen Elemente, des Wassers, des Feuers und der Luft, endlich und vor allem die Enthaltung von allen Handlungen, die zur Verlängerung der Gebundenheit des Lichtes führen, also vor allem der Zeugung. Mani mußte natürlich diese praktisch undurchführbare Ethik, deren strikte Beobachtung nur die einzige Möglichkeit des freiwilligen Hungertodes gelassen hätte, erleichtern, und er tat es, indem er eine doppelte Ethik einführte: eine strengere Observanz für den kleinen Kreis der „Erwählten", eine leichtere für die „Hörer". Darauf und auf die Sublimierung dieser im Prinzip „materialistischen" Ethik brauchen wir hier nicht weiter einzugehn. Ebenso sei nur kurz erwähnt, daß dem Mythus von der Weltentstehung ein solcher vom Weltuntergang entspricht. Wenn im Laufe der Zeit das Licht bis auf die letzten Reste befreit ist, so erscheint der Gesandte noch einmal und verkündet durch einen lauten Ruf das Ende der Welt. Darauf stürzen Himmel und Erde, die nun nur noch toter, finsterer Stoff sind, zu-

1) Vgl. Stud. S. 287.

2) Edv. Lehmann bezeichnete deswegen unlängst die manichäischen Electi „als eine Art Destillationsapparate, die den Lichtstoff aus der Materie herstellen sollen". Gegen diesen — vielleicht nicht übermäßig geschmackvollen — Ausdruck hat H. Leisegang, Orient. Lit. Ztg. 1925 Sp. 838 f., einen in seiner allgemeinen Tendenz sehr beherzigenswerten Protest erhoben, der aber doch wohl in diesem besondern Fall über das Ziel hinaustrifft. Denn damit hat Lehmann vollkommen Recht, daß er als das Ziel der manichäischen Ethik nicht sowohl einen rein geistig immanenten Läuterungsvorgang als vielmehr die Beförderung eines ganz konkreten und allgemeinen Naturgeschehens, eben der Lichtbefreiung, bezeichnet. Man verfehlt einen Grundgedanken Manis, wenn man von seiner Welt- und Naturerklärung seine Grundlegung der Ethik ablöst: ihm lag gerade daran, beides so eng wie nur möglich ineinanderzuziehen. Und das wird von Lehmanns Formulierung, für die sich übrigens in der manichäischen Literatur Analogien finden, gut getroffen.

sammen und werden in einem anderthalb Jahrtausende[1]) währenden Brande vernichtet. Dann tritt wieder der anfängliche Zustand von reinlicher Geschiedenheit der Lichtwelt oben von der Finsterniswelt unten ein. Aber die Finsterniswelt ist jetzt nicht mehr wie im Anfang von dem Toben und Lärmen der dämonischen Mächte erfüllt, sondern liegt in völliger Regungslosigkeit und Todesstarre da, während sich über ihr in seliger Ruhe und Freiheit die Lichtwelt ausbreitet. Der göttliche Heilsplan ist verwirklicht: die Hingabe von Teilen des Lichtes an die Finsternis, die deren Sieg über das Licht zu entscheiden schien, hat nun dahin geführt, die Macht der Finsternis völlig und für alle Ewigkeit zu zerstören.

Die Frage ist nun, wie dieser Mythus zu verstehn ist. Daß er in sich klar und geschlossen und übersichtlich gegliedert ist[2]), wird niemand

1) Genau: 1468 Jahre. Diese sicher überlieferte Zahl ist natürlich irgendwie astrologisch errechnet, aber es ist noch nicht bekannt, nach welchem Prinzip. Mit der Berechnung von F. Hensel, bei Flügel, Mani S. 238 f., weiß ich nichts anzufangen.

2) Ich habe hier allerdings nur die großen Züge angegeben und verweise für die mythologischen Details — die uns übrigens wohl nur zum geringern Teile erhalten sind — auf Theodor bar Kōnai. Dabei wolle man eins beachten. Bekanntlich ist uns von den Einzelheiten des kosmogonischen Mythus dank der frommen Entrüstung der Häreseologen keine so ausführlich bekannt wie der Mythus von der Freigabe des von den Finsternisdämonen verschlungenen Lichtes, die dadurch veranlaßt wird, daß der dritte Gesandte bzw. seine zwölf Begleiter sich den Dämonen enthüllen. Bousset (Hauptprobleme S. 71) hat die gnostischen Vorbilder des Mythus nachgewiesen und gezeigt, daß sie als Ätiologien jener ekelhaften kultischen Zeremonien anzusehn sind, wie sie von den Simonianern und Barbelognostikern berichtet werden (vgl. jetzt H. Leisegang, Die Gnosis, S. 65 f., 82, 208) — ohne daß übrigens die Historizität dieser Zeremonien irgendwie als bewiesen angesehn werden dürfte. Nun verdanken wir der Empörung Theodor bar Kōnai's und Augustins die Mitteilung der manichäischen Form des Mythus mit Manis eignen, ausführlich zitierten Worten (Stud. S. 346, und Aug. de nat. boni 44, S. 881 ff. Zycha, ein langes Zitat aus dem 7. Buche von Manis Thesaurus) und können danach feststellen, daß Mani die Obszönität des Mythus restlos getilgt hat — er redet mit keinem Wort direkt davon, daß die Freigabe des Lichtes durch den Spermaerguß der Dämonen erfolgt —, so daß es erst der „Interpretation" bedurfte, um sie wieder recht zum Vorschein zu bringen. Die Art, wie Augustin dies tut (l. c. und ctr. Faust. 20,6, S. 540 Zycha), bezeugt nur bösen Willen und Unaufrichtigkeit. Was beabsichtigte Mani denn, als er den Mythus in seine Kosmogonie aufnahm? Den Beweis, daß unter seiner obszönen Widerwärtigkeit doch eine Wahrheit verborgen lag: der Vorgang ist ein Symbol für den großen, universalen Vorgang, der den Sinn der Welt ausmacht: die Befreiung und Rückführung des Lichtes aus der Finsternis. Er will dem Mythus einen Sinn geben, indem er ihn in einen umfassenderen Sinnzusammenhang einordnet — das ist ja die ganze Absicht seiner μυθοποιία. Kein unbefangener Leser des Zitates aus seinem Thesaurus kann verkennen, mit welcher Behutsamkeit und Reinlichkeit er dem Mythus seinen wahren Gehalt abzugewinnen und seine Häßlichkeit zu verbergen bemüht ist. Und was tut nun Augustin? Er nagelt ihn auf eben das fest, was er hinter sich zu lassen strebt — er wirft ihm nicht vor, was er sagt, sondern was er gerade nicht sagt. Und nicht genug damit, folgert er daraus eine ebenso unbegründete wie gemeine Verdächtigung der Manichäer (l. c. S. 884). Wir können hier einmal, weil wir genügend authentisches Material haben, die Mittel der Polemik gegen Mani und ihre sittliche Qualität voll durchschauen.

Auch in einer wichtigen parsischen Polemik gegen Mani, dem Škand-gumānīγ vižār, finden wir den Mythus mitgeteilt. Ich benutze die Gelegenheit, einen Beitrag zum Ver-

bestreiten. Dürfen wir nun dabei stehn bleiben, ihn als ein Kunstwerk, als ein Gedicht aufzufassen, von einer künstlerischen Phantasie konzipiert und nach künstlerischen Stilgesetzen aufgebaut? Oder handelt es sich, da sämtliche Einzelheiten des Mythus auch anderswo und vor Mani nachweisbar sind, um eine geschickte Zusammenstellung ältrer Mythenmotive durch einen Mann, der eine asketische Ethik propagieren und die Menschen für sie gewinnen wollte, indem er ihrer Phantasie Nahrung gab? Oder ist der Mythus im ganzen und in seinen Teilen symbolisch zu verstehn? Da kämen wir in die Schwierigkeit, die Oscar Wilde umschrieb, als er meinte, wer Symbole zu deuten unternehme, tue es auf eigne Gefahr.

Zwei Erklärungsmöglichkeiten müssen wir von vornherein ausschalten. Der manichäische Mythus kann nicht den archaischen kosmogonischen Mythen gleichgeordnet werden, wie wir sie in Indien, Iran, in ganz Vorderasien und Ägypten und unter den Griechen vielleicht bei Pherekydes von Syros finden. Denn diese entfalten — sofern sie wirklich archaisch sind und nicht späte archaisierende Kunstprodukte — einen Bildzusammenhang noch ohne jeden begrifflichen Unterbau. Der Sinn dieses Bildzusammenhangs drückt sich vollkommen und restlos im Bilde selber aus und verweist noch nicht auf eine außerhalb des Bildes liegende,

ständnis des Textes zu liefern (cap. 16, 29—31, ed. West S. 170, übersetzt von demselben Pahlavi Texts III S. 245 und von C. Salemann, Ein bruchstük manichäischen schrifttums S. 19, vgl. F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme S. 60 f.). Der persische Text enthält infolge mangelhafter Überlieferung mehrere Unklarheiten, die auch in den Übersetzungen von West und Salemann nicht behoben sind und auf die Cumont l. c. hingewiesen hat. Nun gibt aber die sklavisch wörtliche Sanskritübersetzung des Nēryōsang, die West mitveröffentlicht hat, einen so guten und sachlich einwandfreien Sinn, daß ich sie dem persischen Text vorzuziehen rate. Sie lautet: *tena hetuna yat mājandaradevāḥ cakrapade nibaddhaḥ santi, ye rociṣam agilan, navaprakārataya vivekataya vicitrataya kālasya rociṣam tebhyo vibhaktuṃ dvadaśaraśīḥ duhitaraḥ kālasya upakanṭam majandaradevānām narākṛtīnam nidarśayanti* „Aus dem Grunde, weil die mazanischen Dēven am Firmament gefesselt sind, die das Licht verschlangen, lassen (sich) in einer neu(artig)en Verfahrungsweise, in Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit, um aus ihnen das Licht Zurvāns auszuscheiden, die zwölf Zodiakalzeichen, die Töchter Zurvāns, in der Nähe der mannsgestaltigen mazanischen Dēven sehn." Das paßt vollkommen zum persischen Text, soweit er verständlich ist. Die Schilderung bezieht sich auf die iranische Form (vgl. u. § 10) des manichäischen Mythus, daher stehn für die Dämonen die „mazanischen Dēven" des Awesta, wie in Manis Šāβuhraγān (vgl. Stud. S. 282), und heißen die zwölf Lichtjungfrauen nicht Töchter des Vaters der Größe, sondern Zurvāns, für dessen Namen der indische Übersetzer den indischen Kāla einsetzte. Was mit der „neuen Verfahrungsweise, der Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit (eigentlich: Buntheit)" gemeint ist, in der die Lichtjungfrauen erscheinen, ist nicht zweifelhaft: es ist ihr unablässiger, proteushafter Gestaltwechsel, von dem Mani in dem Thesauruszitat ausführlich spricht, während er bei Theodor bar Kōnai nur von dem Spiritus rector der Zwölfe, dem dritten Gesandten, ausgesagt wird, was natürlich auf dasselbe herauskommt. Unser Text ist also — was in den Übersetzungen von West und Salemann verborgen blieb — in vollkommener Übereinstimmung mit der originalen Überlieferung.

in diskursive Begriffe gefaßte Fragestellung.[1]) Das ist bei Mani völlig anders: er ist im Besitze des Begriffs, er verfügt über die Möglichkeit, Fragestellungen rein begrifflich zu entwickeln[2]) — wenn er also trotzdem zum Bild und zum Mythus greift, so tut er es im Sinne einer bewußten μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, deren Motive noch zu untersuchen sind. Andrerseits ist die Entfernung des manichäischen vom platonischen Mythus nicht minder deutlich, obwohl die Verwandtschaft hier scheinbar eine größere ist: handelt es sich doch bei Mani ebensowohl wie bei Platon um bewußte μυθοποιία, wozu noch der Umstand tritt, daß Mani, wie die von ihm begründete Hymnendichtung der manichäischen Kirche zeigt, ebenso wohl Dichter wie Prophet war. Es ist bekannt, daß er der einzige unter allen Religionsstiftern ist, der ein persönlich lebendiges Verhältnis zur Kunst hatte und seine Anhänger zur Pflege der Dichtung, der Malerei und der Musik anregte. Aber was das Verhältnis des manichäischen zum platonischen Mythus betrifft, so wird man — um nur ein formales Moment hervorzuheben — beachten müssen, daß der Mythus für Platon wesentlich ein Stilmittel ist, das mit höchster Kunst der jeweiligen Situation, d. h. vor allem dem jeweils erreichten Stande der Problemerörterung, also des dialektischen Progresses angepaßt wird und dementsprechend eine unendliche Fülle von Nuancen zwischen σπουδή und παιδιά zuläßt — man vergegenwärtige sich etwa den tiefsinnig heitern Menschwerdungsmythus des Aristophanes im Symposion und halte daneben das Pathos des Mythus von der Fahrt der Seelen um den Himmel im Phaidros. Bei Mani haben wir dagegen einmal nicht eine Vielzahl von Mythen, sondern

---

1) Das soll natürlich nicht heißen, daß nun der archaische Mythus nur dem „einfühlenden“ Verstehn erschlossen und der begrifflichen Analyse entzogen wäre. Im Gegenteil: die Lösung der Frage, was denn der Mythus eigentlich meint, mit Hilfe kritischer Begriffe durchzuführen, ist eine Aufgabe des Philosophen, an deren sachlicher Notwendigkeit und Legitimität kein Zweifel ist. Aber während der philosophische Systematiker sich des im Mythus eingeschlossenen systematischen Gehaltes ohne Rücksicht auf seine historische Form, also in der überhistorischen Bedeutung zu bemächtigen sucht, die der Mythus haben muß, wenn er überhaupt Sinn hat, interessiert sich der Historiker einzig und allein für die jeweils im konkreten Falle tatsächlich erreichte Stufe der Begriffsbildung. Er fragt daher nicht sowohl danach, was gemeint ist, als danach, wieweit jeweils das Gemeinte auch gesagt, d. h. begrifflich geformt und adäquat ausgedrückt ist.

2) Als Beleg dafür mögen dienen: die Zitate aus seinem Šāβuhraγān und dem Buch der Geheimnisse bei Bērūnī (s. o. S. 75, Anm. und S. 76). Aber an der im Text ausgesprochenen Tatsache bzw. daran, daß Manis Sprache und Denkform schlechterdings nichts Archaisches hat und auf einer sehr viel höheren Stufe systematischen Denkens und rationaler Begriffsbildung steht als etwa der Stil der Evangelienverfasser, oder, um bei verwandteren Texten zu bleiben, der unbekannten Verfasser der mandäischen Texte und der Pistis Sophia, wird wohl niemand ernstlich zweifeln. Dann muß man aber auch die Konsequenzen daraus ziehn und für die Beurteilung Manis einen andern Gesichtspunkt feststellen als für die von verwahrlosten Sektentraktätlein.

einen einzigen Universalmythus[1]), der mit gleichbleibender Feierlichkeit des Tones als Heilswahrheit vorgetragen wird. Anderseits ist bei ihm das Verhältnis von Tradition und eigner Schöpfung, von Wissensstoff und religiöser Durchdringung, von Lehraufbau und künstlerischer Formung ein loseres und uneinheitlicheres als bei Plato[2]).

Wir stehn also nach wie vor der Frage gegenüber, von welchem Punkte aus der manichäische Mythus zu begreifen ist, und fragen jetzt genauer, ob Mani selber uns etwa Hinweise auf diesen Punkt gegeben hat. Das hat er nun allerdings in der klarsten und unzweideutigsten Weise getan, und es ist zu verwundern, daß diese Hinweise bisher kaum beachtet sind. Bevor wir sie jedoch ins Auge fassen, müssen wir zu einer eingangs gestellten Frage zurückkehren und sie beantworten.

4. Wir gingen davon aus, daß in der gegenwärtigen Forschung die allgemeine Überzeugung herrscht, die Lehre Manis sei rein orientalisch, ja geradezu ein Paradeigma orientalischer, vom Hellenismus nicht berührter Religion. Wie es zu diesem Urteil hat kommen können, lehrt ein Blick auf die Geschichte der Erforschung des Manichäismus in der Neuzeit. Wer sie einmal im Zusammenhang darstellen wird, wird keins der uninteressantesten Kapitel der neuren Kirchengeschichtsschreibung schildern. Das große zweibändige Werk 'Histoire de Manichée et du Manichéisme' des 1738 gestorbenen geistlichen Führers der französischen Gemeinde zu Berlin, Isaac de Beausobre, ist in dem Geist der vierzig Jahre vorher erschienenen 'Unparteiischen Kirchen- und Ketzer-Historie' Gottfried Arnolds geschrieben und wie sie ein Tendenzwerk: Beausobre will in der von der katholischen Kirche, insbesondere von Augustin, auf dem er naturgemäß hauptsächlich fußt, verketzerten manichäischen Häresie die echtere und lebendigere christliche Frömmigkeit gegenüber der katholischen nachweisen, er will die Verhöhnungen und Entstellungen der manichäischen Dogmatik und die Verleumdungen der manichäischen Lebensführung bei den katholischen Apologeten widerlegen oder wenigstens abschwächen, und er will im Manichäismus, wie

1) der sich allerdings in einer ganz bestimmten Weise, die für das Wesen dieses Mythus höchst aufschlußreich ist, der Variierung fähig zeigt: in der von F. Cumont im zweiten Stück seiner Recherches sur le Manichéisme nach Severus von Antiochien ausführlich behandelten Form ist der ganze Mythus auf das Symbol von den zwei Bäumen umgestellt, das auch im chinesischen Traktat durchgeht.

2) Zu einer den Kern der Sache treffenden Beurteilung des Verhältnisses von Mani zu Platon bin ich außer Stande. Sie müßte von den Ergebnissen ausgehn, die J. Stenzel für das Verständnis Platons gewonnen hat (bes. Über den Zusammenhang des Dichterischen u. Religiösen bei Pl., in: Schlesische Jahrb. f. Geistes- u. Naturwissensch. II (1924), S. 143 ff. und jetzt: Der Begriff der Erleuchtung bei Pl., in: Die Antike II, S. 235 ff.).

in den Sekten überhaupt — die selbständige Eigenart des Manichäismus sieht er noch nicht — die Kontinuität aufweisen, die vom apostolischen Zeitalter zum Protestantismus führt.

Es versteht sich, daß sein grundgelehrtes, freilich auch überaus breites und weitschweifiges Werk durch diese apologetische Tendenz im Wert sehr gemindert und heute kaum mehr lesbar ist. Aber es hat eine weitreichende Anregung für die Kirchengeschichtsforschung im 18. und im beginnenden 19. Jahrhundert bedeutet, bis hin zu August Neander[1]) und dem genialen Begründer der modernen, zum echten Begriff der Historie durchgedrungenen Kirchengeschichtsschreibung, Ferdinand Christian Baur. Baurs Monographie von 1831 'Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt' gehört zu seinen frühsten Werken und zeigt auf jeder Seite seine unvergleichliche Kraft, Weite des historischen Blicks mit exakter Quellenforschung und systematischer begrifflicher Durchdringung zu verbinden — ein Meisterwerk, heute so frisch und aktuell wie vor hundert Jahren, im einzelnen heute an vielen Stellen der Erweiterung, an manchen der Verbesserung fähig, als Gesamtleistung nie wieder auch nur von fern erreicht und darum noch heute durchaus vorbildlich.[2])

Im Eingang des Buches hebt Baur die Bedeutung hervor, die in zunehmendem Maße die Erweiterung der Kenntnis von den orientalischen Religionen für das Verständnis des Manichäismus gewinne. Er selber kennt die zu seiner Zeit erreichbaren Nachrichten über die iranischen und indischen Religionen genau und wird durch eine sorgfältige Vergleichung zu dem Ergebnis geführt, daß Mani der Lehre Zoroasters ebenso fern wie dem Geist des Buddhismus nahe stehe. Die These von einem ausschlaggebenden Einfluß buddhistischer und verwandter indischer Spekulation auf die Ausbildung von Manis Lehre ist nun zwar in allerjüngster Zeit wieder mit großem Scharfsinn verfochten worden, sie ist jedoch unbedingt falsch,[3]) während die sehr viel unwesentlichere Annahme, daß die

---

1) Allg. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche[2] II (1843), S. 824—871.

2) Ich möchte nicht unterlassen, auf die ziemlich vergessene Würdigung Baurs hinzuweisen, die sich in den beiden Abschnitten über ihn und über die Tübinger historische Schule in Ed. Zellers 'Vorträgen und Abhandlungen' I[2], 1875, findet. Die neueren Charakteristiken von Dilthey (im IV. Bande der Ges. Schr.) und von Troeltsch (in der Festgabe für A. v. Harnack, 1921) sind bekannt.

3) Der sicherste Beweis dafür, daß Mani vom Buddha nicht viel mehr als den bloßen Namen gekannt hat, liegt darin, daß er ihn für einen seiner Vorläufer hielt, neben Zarathustra und Jesus. Daß er von der Überlieferung über die beiden letzteren und ihre Lehre positive Kenntnis hatte und in ihrer Lehre Züge fand, die seiner eignen Weltansicht gemäß waren und die er darum in sein System aufnehmen konnte, das steht fest. Aber gibt es einen größeren Gegensatz als den von Manis Streben, aus aller ihm irgend erreichbaren Wissenschaft eine *mathesis universalis* zu schaffen, die Makrokosmos und Mikrokosmos mit einem Blick zu überschauen, Naturkunde, Seelenlehre, Erlösungs-

asketische Praxis der Manichäer, zumal in Zentralasien, Züge des indischen, speziell des buddhistischen Mönchstums aufweise, als wahrschein-

---

wissen und die Grundsätze der Sittlichkeit aus einem Prinzip und in geschlossener Systematik abzuleiten gestattete — gegenüber den „vier edlen Wahrheiten" des Buddha, der in ausgesprochener Gleichgültigkeit gegenüber metaphysischer, theologischer, psychologischer Spekulation, auf den Gottesgedanken wie auf den Gedanken des Ich verzichtend, den einen einzigen Gesichtspunkt der Erkenntnis des Leidens, seiner Ursachenkette und seiner Aufhebung im Auge hat? Mani sucht den Sinn in der Sinnlosigkeit des irdisch-materiellen Daseins zu erkennen (s. u. S. 127), an dem Vorhandensein eines solchen, von der Weisheit Gottes verordneten Sinnes zweifelt er keinen Augenblick. Für den Buddha ist das Leiden schlechthin, die absolute Sinnlosigkeit des „Kreislaufs der Geburten", die elementarste Tatsache, er lehrt die Befreiung durch eine Erkenntnis, die bis zum Grunde des sinnlosen Geschehens vordringt und es zugleich mit der individuellen Existenz aufhebt. Wenn, wie es in der berühmten Dhammapādastrophe (154) heißt, der Hauserbauer erschaut ist, so kann er hinfort dies Haus nicht mehr bauen. In den Grundgedanken ihrer Weltansicht sind Mani und der Buddha Gegensätze; und auf die Grundgedanken kommt es an, nicht auf die Ähnlichkeit von Einzelheiten der Ausführung, die sich in zwei asketischen Heilslehren notwendig ergeben müssen. — Was nun die Frage anlangt, woher Mani vom Buddha Kenntnis erhalten hat, so ist zunächst hervorzuheben, daß er den Buddha als seinen Vorläufer schon im Šāβuhraγān nennt (s. Stud. S. 287), also in einem Werke, das er jedenfalls vor seiner angeblichen Reise nach Indien verfaßte. Es ist also anzunehmen, daß er diese Kenntnis bereits in seiner Jugend und in seiner Heimat erworben hat. [Zu demselben Ergebnis ist, wie ich nachträglich sehe, F. Cumont, Rev. hist. rel. 81, 1920, S. 41 A. 5 gelangt.] Nun ist es wohlbekannt, daß gerade ein Menschenalter vor Mani die erste ausdrückliche Erwähnung des Buddha neben Notizen über buddhistische Asketen (Samanäer) in der westländischen Literatur erscheint: bei Clemens Alexandrinus, Strom. I 15, III 7 (S. 46, 5; 223 Stählin). Aber noch wichtiger ist es hier, daß nach dem Zeugnis des Porphyrius, de abstin. IV 17 S. 256 Nauck, um dieselbe Zeit Bardesanes ein Buch über indische Dinge geschrieben hat. Eine Notiz über indische Asketen, die nichts Lebendes töten, den Ehebruch meiden, keine Götzen verehren, nicht Fleisch essen und nicht Wein trinken, stand in der von Haase postulierten syrischen Fassung von Bardesanes' Dialog Καθ'εἱμαρμένης und ist in Eusebius' Praep. ev., in den Clementinischen Recognitionen und im Buch der Gesetze der Länder erhalten (s. F. Haase, Zur bardes. Gnosis, S. 25 ff.). Von Bardesanes also konnte Mani Kenntnis über indische Asketen erlangen, deren Lebensführung seinen eignen asketischen Grundsätzen genau entsprach, und zweifellos wußte Bardesanes so gut wie sein Zeitgenosse Clemens, daß diese Inder den Buddha verehrten, so daß Mani auch den Namen des „indischen Propheten" von ihm erfahren konnte. Ich meine, damit ist eine einleuchtende Erklärung dafür gefunden, daß Mani den Buddha unter seine Vorgänger einreihte, — und zwar lediglich aus dem formalen Grunde, weil er von ihm als einem früheren „Propheten" wußte, nicht wegen Gemeinsamkeiten der Lehre.

[Cumont l. c. nimmt wieder buddhistische Einflüsse auf Mani an, aber ohne neue Beweisstücke. Er deutet in seinem höchst anregenden Aufsatz ferner auf die Möglichkeit hin, daß die Ähnlichkeiten des christlichen mit dem indischen Mönchstum sich aus manichäischer Vermittlung erklären. So zeigt er, daß z. B. Hierakas von Leontopolis, (ca. 275—365), der Gründer der ersten Asketengemeinschaft in Ägypten, in einer aus der Zeit Justinians stammenden Abschwörungsformel — vgl. P. Alfaric, Ecr. man. I 117 f. — als Schüler Manis erscheint. „Nous pouvons ainsi saisir sur le fait en Égypte — et il en fut de même en Syrie et en Asie Mineure — l'intervention du facteur manichéen dans le développement de l'idéal monastique, mais Mani ne fut en réalité qu'un intermédiaire entre l'ascétisme hindou et l'ascétisme chrétien. La rénovation de celui-ci par Saint François devait se produire au moment où le catharisme se propageait en Italie, et ce ne fut point là non plus une coïncidence fortuite" (l. c. 42 f.)]

lich gelten kann. Daraus folgt jedoch keineswegs ein Einfluß der buddhistischen Askese auf die Theorie der manichäischen Ethik. Denn diese, die sich, wie bereits gezeigt, in ein einziges Wort, das Wort „Lichtbefreiung“, zusammenfassen läßt, folgt in straffer Konsequenz aus der manichäischen Beurteilung der Welt und des Menschen.

Aber die von Baur geäußerte Hoffnung, daß aus orientalischen Quellen weitres Licht auf die manichäische Religion fallen möchte, sollte sich bald nach seinem Tode (1860) in ungeahnter Weise erfüllen. Im Jahre 1862 veröffentlichte G. Flügel aus den Handschriften ein längeres Stück der ältesten, 987/88 geschriebenen arabischen Literaturgeschichte, *Fihrist al-ʿulūm* (ʿVerzeichnis der Wissenschaftenʾ) von Ibn Abī Jaʿqūb an-Nadīm. Dieser Abschnitt bot eine Fülle von bis dahin zum größten Teil unbekannten Angaben über Manis Lebensgeschichte, durch die mit einem Schlage die einzige bis dahin bekannte ausführlichere Schilderung seines Lebens in einer christlichen Quelle, den Acta Archelai, als Tendenzfabel abgetan wurde.[1] Ferner fand sich hier eine ausführliche Darstellung der

1) Deren Zustandekommen ist noch unerklärt. Daß Kessler seine phantastischen Versuche, die in den Acta genannten legendären Vorläufer Manis, Scythianus und Terebinthus, mit Manis Vater Fātak und mit Mani selber gleichzusetzen, noch 15 Jahre nach Th. Nöldekes scharfer Ablehnung (Ztschr. dtsch. morgenl. Ges. 43, 536) wiederholt hat (Prot. Realenz.[3] 12, 201 f.), ist schwer zu verstehn. Will man überhaupt eine Erklärung versuchen, so muß man davon ausgehn, daß die beiden Männer als Vorläufer Manis aufgefaßt werden. Mani selber bezeichnete als seine Vorläufer Zarathustra, Buddha und Jesus. Von Jesus kann nun natürlich in den christlichen Acta nicht wohl als von einem Vorläufer Manis die Rede sein. Lassen sich aber Scythianus und Terebinthus mit Zarathustra und Buddha in Beziehung bringen? Ich möchte diese Frage bejahen. Von Terebinthus heißt es S. 91, 15 Beeson: Als er nach Babylonien kam, talem de se famam pervulgavit ipse Terebinthus, dicens omni se sapientia Aegyptiorum repletum et vocari iam non Terebinthum, sed Buddam nomine sibique hoc nomen inpositum. Und Zarathustra wird zwar von den Autoren dieser Zeit durchweg als Perser oder als Meder oder als König der Baktrer bezeichnet, aber das hindert nicht, daß er auch einmal als „Skythe“ bezeichnet werden konnte. Damit ist allerdings der historische Kern der Fabel erschöpft. Sie ist in allem übrigen freie novellistische Erfindung, die aber vielleicht nicht ohne Vorbild war: denn der Hinweis Baur's (S. 472 ff.) auf einige parallele Motive in der Scythianus-Terebinthus-Legende der Act. Arch. einerseits, in der Geschichte des Simon Magus bei Epiphanius anderseits ist höchst beachtenswert. Für den Namen, den nach den Acta 92, 21 Mani ursprünglich getragen haben soll: Corbicius u. ä. (Κούβρικος bei Epiphanius, Urbicius bei Augustin, קורביקוס bei Bērūnī 208, 13 nach einem christlichen Autor Jahjà b. an-Nuʿmān, bei Theodor bar Kōnai durchweg in קורקבוס verschrieben) gibt es eine alte und heute völlig in Vergessenheit geratene Erklärung, die mir höchst plausibel erscheint. Daß Epiphanius (III 16, 29 Dind.) recht hat, wenn er den Namen Manis von aram. *mānā* σκεῦος herleitet, kann nicht mehr bezweifelt werden, seitdem der mandäische Grundbegriff *mānā* bekannt ist. *Mani* muß eine hypokoristische Bildung davon sein. Seinen griechischen Namen Μανιχαῖος kann man ferner nicht anders erklären als aus syr. מני חיא *Mānī ḥaijā* „lebendiger Mani“, vgl. den „Lebendigen Geist“ und auch bes. den „Lebendigen Jesus“ der Turfanfragmente. Durch die bei der Umsetzung ins Griechische entstehende Endung -αῖος wurde der ursprüngliche Individualname Μανιχαῖος unmittelbar auf seine Anhänger übertragbar. Und was ist nun *Kubrikos*? Mani selber

wichtigsten manichäischen Lehrstücke: der Lehre von der Entstehung der Welt und des Menschen, von den ethischen und rituellen Geboten, von der Auferstehung und den letzten Dingen. Dazu traten endlich ein Verzeichnis von Manis Schriften und Nachrichten über die Ausbreitung und Mission des Manichäismus. Während man jedoch bisher von der erfolgreichen Mission in den Mittelmeerländern bis nach Nordafrika und Spanien hin gewußt hatte, erfuhr man davon aus dieser Quelle nichts, dafür aber etwas ganz Neues: daß nämlich Manis eigne missionarische Bestrebungen mindestens mit gleicher Energie nach dem innerasiatischen Osten gerichtet waren, daß nach seinem Martertode seine Anhänger sich vor allem nach Ostiran und über den Oxus nach Turkestan gewandt und dort blühende Gemeinden begründet hatten. Da Flügel diese neuen Daten in einem ausführlichen Kommentar mit allen bisher bekannten Nachrichten über den Manichäismus auseinandersetzte, gewann sein Werk ein bis heute anhaltendes kanonisches Ansehn, und das hat die Einsicht in den durchaus relativen Wert dieser Quelle erschwert. Denn ihrem Reichtum und ihrer unvoreingenommen sachlichen Darstellung stehen schwere Gebrechen gegenüber, die — abgesehn von dem zum großen Teil unbrauchbaren Schriftenverzeichnis — hauptsächlich die dogmatischen Partien betreffen: einmal ist der Text sehr schlecht erhalten, sodann lassen sich in der Darstellung, besonders in der Wiedergabe der Terminologie, nicht wenige Ungenauigkeiten und direkte Fehler des arabischen Verfassers nachweisen[1]), vor allem aber ist das dargestellte Lehrsystem nicht einheitlich: die ursprüngliche Form der Lehre Manis ist — und das beruht auf den Vorlagen, die der arabische Verfasser benutzte — mit sekundären Fortbildungen zusammengeflossen[2]), was alles zu mannigfachen sachlichen Unklarheiten und Widersprüchen geführt hat.

Aber mit dem Erscheinen dieses Werkes vollzog sich eine Wendung in der Erforschung des Manichäismus: sie ging, und keineswegs zu ihrem unbedingten Vorteil, von den Kirchenhistorikern an die Philologen über.[3])

---

nennt sich nie so, in der manichäischen Originalliteratur kommt der Name nirgends vor, nur die christlichen Gegner brauchen ihn: sollte es sich also nicht vielleicht um einen im Gegensatz zu *Mānī ḥaijā* gebildeten Schimpfnamen handeln? Nun zitiert der alte J. A. Fabricius in seiner Bibl. Graeca (ed. Harles) VII 311 b lakonisch: „קב־ריקא σκεῦος κενόν .... ut *Manichaeus* מ׳א היא σκεῦος τῆς ζωῆς ex sententia Steph. Le Moyne pag. 634. ad Varia Sacra." Ich meine, das ist schlagend; unerklärt bleibt nur die Vokalisierung *qub* statt des nach dieser Etymologie zu erwartenden *qab*, denn syr. *qubbā* 'lacus, cisterna' (mand. קובבא, Nöldeke, Mand. Gramm. S. 76) muß wohl außer Betracht bleiben.

1) Die vollständigen Beweise hierfür müssen für eine Neubearbeitung des Fihristberichtes zurückgestellt werden. Vgl. aber schon Stud. S. 253 A. 2, 282 A. 1, 285, 287 A. 1.

2) Das wird unten S. 135 gezeigt werden.

3) Die 1889 erschienene Monographie des Orientalisten K. Kessler wurde zwar von

Das Ansehn des Fihrist war so groß, daß, als 1898 für das Hauptstück der manichäischen Lehre, die Kosmogonie, eine weitaus bessere Quelle ans Licht gezogen wurde, diese in ihrem Wert zunächst unbeachtet blieb. Es war das die Darstellung bei einem syrisch-christlichen Autor, im 11. Buche des „Scholienbuches" von Theodor bar Kōnai[1]), der in Manis Heimat, Südbabylonien, heimisch war und um 800 n. Chr. schrieb. Während er in den übrigen Partien des Buches und auch für Manis Biographie Epiphanius' Anakephalaiosis ausschreibt, weicht seine Darstellung der Lehre Manis — wir haben sie vorhin dem Überblick über Manis Kosmogonie zugrunde gelegt — so weit von Epiphanius ab und geht so tief ins Detail, daß die Benutzung einer Originalschrift von Mani von vornherein wahrscheinlich war. Daß sie tatsächlich stattfand, wird einmal durch die von Burkitt, wie schon S. 72 bemerkt, erwiesene Tatsache nahegelegt, daß Mani in derselben Sprache schrieb wie Theodor, also syrisch, nicht, wie man vorher glaubte, in einem südbabylonischen Dialekt — und vollends wird die Originalität des Textes dadurch bewiesen, daß er noch zwei Gruppen von Versen enthält.[2]) Die Erhaltung ihrer metrischen Form zeigt, daß sie wörtlich aus der Vorlage übernommen sein müssen. Schon 1908 hat F. Cumont in einem eingehenden Kommentar zu dem Text seinen hohen Wert dargetan und gezeigt, daß die zugrunde liegende Schrift mit einem der verbreitetsten, auch von Augustin gelesenen und ausführlich besprochenen manichäischen Traktat, der Epistula Fundamenti, identisch ist. Daß Cumonts Arbeit nicht die Aufmerksamkeit fand, die sie zu beanspruchen hatte, lag daran, daß einige Jahre vor ihrem Erscheinen eine Reihe von sensationellen Funden das Interesse in eine neue Richtung lenkten.

Wie schon bemerkt, wußten wir aus arabischen Berichten von manichäischen Niederlassungen in Ostiran und Transoxanien, und ebenfalls waren seit langem einzelne Nachrichten darüber bekannt, daß die Bewohner des Uigurenreiches von Turfan, die Toγuzγuz der arabischen Quellen, Manichäer seien. Im Jahre 1897 wurde gleichzeitig von zwei Gelehrten festgestellt, daß die in chinesischen Quellen, inschriftlichen und literarischen, mehrfach genannten Anhänger der Religion des *Mo-ni* nur

der Fachkritik sofort entschieden abgelehnt, wirkt aber bis heute, wie man an vielen Beispielen aus der neuern Literatur zeigen könnte, Verwirrung stiftend fort. Allerdings ist das Buch noch unentbehrlich. Aber wer es benutzt, muß sich zuvor die Korrekturen von Th. Nöldeke, Ztschr. dtsch. morgenl. Ges. 43, 535 ff., von A. Rahlfs, Gött. gel. Anz. 1889, 905 ff. und A. Müller, Theol. Lit. Ztg. 1890, 90 ff., sowie Lit. Ztrbl. 1890, 170 ff. in sein Exemplar eintragen.

1) Daß *Kōnai* zu lesen ist, hat Burkitt, The Religion of the Manichees S. 14, A. 1 endgültig entschieden.

2) Stud. S. 263 ff., 343.

die Manichäer sein könnten.[1]) Daraus folgte, daß diese weiter nach Ostturkestan und in vereinzelten Fällen bis in das Innere des chinesischen Reiches vorgedrungen waren. Das alles wurde in großartiger Weise bestätigt, als die seit der Jahrhundertwende in Chinesisch-Turkestan arbeitenden europäischen Expeditionen außer den Resten andrer verschollener Kulturen auch die Ruinen von manichäischen Ansiedlungen fanden und von dort Literaturreste heimbrachten, die, nachdem ihre Schrift von F. W. K. Müller entziffert worden war, zusammen mit der archäologischen Ausbeute eine neue Epoche der manichäischen Forschung herbeiführten[2].) Während alle bisherigen Mitteilungen über den Manichäismus von Anhängern andrer Religionen herrührten, hatte man es hier ausschließlich mit Originalurkunden zu tun und durfte von ihnen neue und endgültige Klärung alter Fragen erwarten.

Diese Erwartung hat sich allerdings bisher nicht in allzu weitem Umfang erfüllt. Unter den neugefundenen Texten sind nur zwei von größerm Umfang und annähernd vollständig erhalten. Alles übrige besteht aus mehr oder minder zerstörten Fragmenten, Einzel- und Doppelblättern und Blattfetzen, mitten aus größern Büchern herausgerissen, in bisher ungenügend oder gar nicht bekannten Sprachen verfaßt. Die vorher bekannten Nachrichten wurden in manchen Punkten bestätigt, in einzelnen ergänzt und verbessert, daneben aber erhob sich eine unübersehbare Zahl von neuen Rätseln, deren Lösung dadurch sehr gehemmt wird, daß wir von einer vollständigen Veröffentlichung der gefundenen Fragmente, soweit sie in iranischen Sprachen abgefaßt sind (die türkischen sind fast vollständig publiziert) noch weit entfernt sind.[3]) Von den beiden Schriften, die uns vollständig erhalten sind, läßt sich die erste am besten als ein Beichtkatechismus für die manichäischen Laien („Hörer") bezeichnen. Sie führt den persischen Titel Chuastuanift (*x^vastuvān^{ī}ft*), d. h. „Bekenntnis", und war auch ursprünglich persisch geschrieben, ist aber

1) J. Marquart, Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. 12, 1898, 172 ff., G. Devéria, Journ. asiat. nov.-déc. 1897, 445 ff. Die ganzen chinesischen Texte zur Geschichte des zentralasiatischen Manichäismus sind jetzt gesammelt und erklärt von E. Chavannes und P. Pelliot, Journ. asiat. janv.-avr. 1913, 145—383.

2) Zur Orientierung vgl. etwa V. Thomsen, Aus Ostturkestans Vergangenheit (Ung. Jahrbb. 5, 1 ff.) und G. Karo, Die Kunst in Ostturkistan (Ztschr. dtsch. morgenl. Ges. 79, 136 ff.). Die manichäischen Miniaturen sind durch die prachtvolle Ausgabe von A. v. Le Coq (Berlin 1923) erschlossen worden.

3) Eine Reihe von Fragmenten sind in Übersetzungen von F. W. K. Müller und F. C. Andreas in verschiedenen Schriften von R. Reitzenstein mitgeteilt. Aber was wir noch zu erwarten haben, kann man aus Sitz.-Ber. Preuß. Akad. 1909, 325 ersehn: ein kosmogonisches Fragment in sieben Blättern, einen Bericht über den Tod Manis, Briefe Manis an seinen Apostel Amo.

nur in türkischer Übersetzung bekannt.[1]) In vierzehn Abschnitten, die in einem fünfzehnten nochmals rückblickend zusammengefaßt werden, enthält sie eine Aufzählung der wichtigsten dogmatischen Sätze und ethischen sowie kultischen Vorschriften und schließt an jeden Abschnitt eine Gewissenserforschung in der Form: „Wenn wir uns gegen diese Lehre oder dies Gebot durch schlechtes Denken oder schlechtes Handeln verfehlt haben, so bitten wir Gott um Vergebung." Die Schrift ist uns heute bis auf Einzelheiten klar verständlich und als Quelle für die durchschnittliche Gemeindedogmatik und Gemeindefrömmigkeit der zentralasiatischen Manichäer unschätzbar.

Neben ihr steht eine große Lehrschrift, die in chinesischer Version bis auf einige wenige Zeichen am Anfang vollständig erhalten ist[2]), während von einer türkischen Version nur einige Fragmente gefunden sind.[3]) Diese Schrift ist nun zunächst literarisch sehr interessant. Sie macht auf den ersten Blick den Eindruck einer b u d d h i s t i s c h e n Lehrschrift: die Einleitung (S. 508—510) und der Schluß (S. 585—589) sind nach stereotypen buddhistischen Mustern geformt. Wie dort Ānanda an den Buddha, so richtet hier Addas, der Apostel Manis, an den „Lichtgesandten" in Gegenwart einer großen Schar andächtiger Hörer die Frage, ob die Natur des irdischen Körpers einfach oder zwiefach ist. Die Antwort ist natürlich — um sie im Sinne des bisher Verhandelten vorwegzunehmen — in dem obersten Grundsatz des manichäischen Systems, der Lehre von den zwei Prinzipien, enthalten: die menschliche Natur ist z w i e f a c h, sie setzt sich zusammen aus dem Körper, der von den Dämonen gebildet ist, und der Seele, die ein Teilchen des göttlichen Lichtes ist, zu dem sie zurückkehren soll, geweckt durch den Ruf des göttlichen Gesandten. Diese Antwort gibt nun unsre Schrift durch den Mund Manis in der Weise, daß sie eine Reihe von untereinander nicht zusammenhängenden Zitaten aus älteren manichäischen, sämtlich oder zum Teil wohl von Mani selber herrührenden Lehrschriften[4]) lose aneinanderreiht. Sie selber ist, wie ihr Rahmen zeigt, in einem Milieu entstanden, wo Manichäer und Buddhisten zusammenlebten, also in Zentralasien. Aber ihre einzelnen Bestandteile —

---

1) Maßgebende Edition von W. Bang, Manichäische Laien-Beichtspiegel, Muséon 36, 1923, S. 137—242.

2) Meisterhaft bearbeitet von E. Chavannes und P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, Journ. asiat. nov.-déc. 1911, 499—617. Auch zusammen mit der oben S. 91, A. 1, zitierten Arbeit nebst Nachträgen und Register als besondres Buch erschienen.

3) A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho III, 15 ff. Das genaue Verhältnis dieser Fragmente zum chinesischen Text ist noch zu untersuchen.

4) P. Alfaric, Les écritures manichéennes II S. 99—103, hat mit großem Geschick versucht, sie bestimmten Schriften Manis hypothetisch zuzuordnen.

die man nach Lage der Dinge natürlich nur jedes für sich interpretieren darf! — sind alt und enthalten vieles, was aus der übrigen Überlieferung gar nicht oder nur andeutungsweise bekannt war. Sie ordnen sich folgendermaßen: 1. eine Übersicht über den zweiten (s. o. S. 78) Schöpfungsakt: die Befreiung des Urmenschen, die Errichtung des Makrokosmos und — in den dritten Schöpfungsakt übergreifend — des aus dreizehn Lichtkräften gebildeten Gefängnisses der Finsternisdämonen unter der Leitung des dritten Gesandten (der hier unter seiner persischen Bezeichnung Srōš erscheint); ferner die dagegen erfolgende Errichtung des Mikrokosmos durch den Dämon der Begierde als Gefängnis der in der Finsternis verbliebenen Lichtpartikeln, das seinerseits mit dreizehn Finsterniskräften unter der Leitung des höllischen Feuers besetzt wird; endlich die Schöpfung der beiden Lichtschiffe Sonne und Mond und die teuflische Gegenschöpfung der beiden Geschlechter bzw. des Unterschiedes der Geschlechter (S. 508—534); 2. über das Auftreten des Lichtgesandten, der mit einem siegreichen König verglichen wird, und über das von ihm in Angriff genommene Werk der Befreiung der im Mikrokosmos gefangenen fünf Lichtelemente, das mit dem Werk eines Goldschmieds verglichen wird; daran anschließend der Satz: „Die fünf Lichtkräfte wohnen in den (aus den beiden Kräften, der lichten und der finstern) zusammengesetzten Substanzen (des materiellen Körpers); daher unterscheidet und wählt der treffliche Mensch zwischen den beiden Kräften und läßt sie sich voneinander trennen" — womit die eingangs aufgeworfene Frage präzis beantwortet ist (S. 535—539); 3. die Lehre von den „zwei Nächten" und den „drei Tagen", d. h. von fünf je zwölf- bzw. dreizehnteiligen Symbolen, die es gestatten, die Hauptfaktoren der manichäischen Dogmatik: die Gegensätzlichkeit von Licht- und Finsterniswelt, von Makrokosmos und Mikrokosmos, von „altem" und „neuem" Menschen[1]), ferner

---

1) Daß dies Begriffspaar für Mani eine große Bedeutung hatte, folgt aus seiner beherrschenden Stellung in der hier besprochenen Schrift, verglichen mit der ebenso bedeutsamen dogmatischen Rolle, die ihm in ausführlicher Darlegung Faustus zuweist (Augustin contra Faustum 24, 1, S. 717—721 Zycha). Daß Mani es, wie unlängst K. Holl, Ztschr. f. syst. Theol. 2, 394 festgestellt hat, von Paulus übernommen hat, ist unzweifelhaft. Das Verständnis von Manis Verhältnis zum Christentum hängt vor allem von der Einsicht ab, daß Mani, was ja selbstverständlich ist, nicht von der christlichen Lehre ausging, sondern daß er von außen her, und zwar von einer bereits festgelegten eignen gedanklichen Position aus, an die christliche Überlieferung herantrat und in ihr diejenigen Elemente aufgriff, in denen er seine eigne Weltansicht ausgedrückt fand, getragen von der Überzeugung, daß die christliche Heilswahrheit in ihrem echten Kern mit der seinen identisch sein müsse. Die christliche Überlieferung ist ihm daher genau so wie die kosmogonische Überlieferung der parsischen Theologie oder wie die ältere gnostische Mythologie ein Inventar von Symbolen, aus dem er frei schöpft. So ist ihm das paulinische Bild vom „Ausziehen des alten Menschen" und „Anziehen des neuen Menschen" (Kol. 3, 9; Eph. 4, 24) überaus wichtig geworden, nicht nur, weil es ihm ein plasti-

die Stadien des Weltprozesses unter einem Gesichtspunkt und in ihrem innern Zusammenhang zum Ausdruck zu bringen (S. 540—545); 4. die Lehre vom Kampf des alten mit dem neuen Menschen in fünffacher Form und vom fünffältigen Sieg des neuen Menschen, mit einem Nachtrag über den Tod des Electus (S. 546—555); 5. zwei kurze, inhaltlich nahezu identische Zitate aus namentlich angeführten manichäischen Lehrschriften über die Gegenwart der Trinität von Vater, Sohn und hl. Geist im Electus und über die Gegenwart des reinen Lichts und der Weisheit in ihm (S. 555/56); 6. eine neue Schilderung des vom Lichtgesandten unternommenen Heilswerkes, das hier unter den Bildern der Beseitigung von fünf Todesbäumen und ihrer Ersetzung durch fünf Lebensbäume dargestellt wird, dann ein Lob der Frömmigkeit und des guten Glaubens, dann nochmals eine Skizze der Lehre von den zwei Nächten und den drei Tagen, die aber von der vorher gegebenen mehrfach abweicht; schließlich wird in ausführlicher Kasuistik durchgeführt, wie sich im Electus die durch zwölf Lichtbäume symbolisierten Tugenden je fünffach auswirken, woran die Schlußmahnung an die Hörer geknüpft wird, ein jeder möge in sich die Lichtpflanzung anlegen (S. 556—585).

Das Studium dieser Schrift ist schwierig und wenig ergiebig. Denn es ist nicht der Geist Manis, der sie erfüllt, sondern der Geist seiner Epigonen. Sie erweitert unsre Kenntnis von der Symbolik, mit der Mani seinen kosmogonischen Mythus ausstattete, um vor allem die strenge Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos zum Ausdruck zu bringen. Denn der Gegensatz der drei „Tage" und der zwei „Nächte" des Weltgeschehns, die miteinander vereinigt die drei „Zeiten" d. h. Stadien des Weltprozesses bedeuten, der von der uranfänglichen Geschiedenheit der beiden Reiche über ihre Vermischung zur Wiederkehr der Scheidung in der Endzeit führt, läßt sich hierdurch mit dem Gegensatz des „neuen" zum „alten" Menschen kombinieren: während im alten Menschen die Lichtelemente in dem finstern Körper von den Lastern festgehalten bleiben, werden sie im neuen Menschen, in dem unter der Wirkung der prophetischen Heilsbotschaft die Laster in Tugenden umgewandelt werden, zur Lösung aus dem Körper frei. Es kommt also nicht auf die einzelnen Symbole an, deren Ausgestaltung dadurch bedingt war, daß entsprechend den zwölf Stunden des Tages und der Nacht für jedes der Symbole eine zwölf- (bzw. dreizehn-) gliedrige Formel zu finden war, sondern auf den einfachen soteriologischen Grundgedanken, den sie darstellen sollen. In den schematisch

---

sches und einprägsames Symbol für eigne Anschauungen bot, sondern ebensowohl, weil er überzeugt war, daß der wahre Sinn des Bildes erst durch seine eigne Deutung, oder besser: in dem umfassenderen Sinnzusammenhang, in den er es hineinstellte, klargestellt werde.

zusammengestellten Zwölfer- und Dreizehnerreihen einen besondern Lehrgehalt finden zu wollen, oder gar, wie es neuerdings geschehn ist, sie zur Grundlage einer Untersuchung des manichäischen Systems und der hellenistischen Gnosis überhaupt zu machen, das ist eine Betrachtungsweise, die das Unterste zu oberst kehrt. Wenn erst der gedankliche Gehalt und sein Verhältnis zur mythischen Symbolik aus denjenigen Quellen festgestellt ist, die diese Feststellung gestatten, dann erst kann man daran denken, in die gewonnenen Umrisse die wenigen und nicht allzu bedeutsamen neuen Linien einzuzeichnen, die der chinesische Traktat hergibt.

Wir haben also in diesen beiden Texten noch nicht das, was wir vor allem unter den Resten manichäischer Originalschriften zu finden hoffen durften: zusammenhängende Lehrschriften von Mani selber. Auch unter den übrigen Fragmenten ist die Ausbeute in dieser Hinsicht nicht allzu groß, doch dürfen wir hier von den unveröffentlichten Texten noch mancherlei erwarten.[1]) Aber ein glücklicher Fund F. W. K. Müllers hebt sich heraus: es gelang ihm, eine Reihe von persischen Fragmenten eschatologischen Inhalts einer Schrift Manis zuzuweisen, die uns schon dem Titel und der inhaltlichen Beschaffenheit nach bekannt war: dem Šāβuhraγān, das Mani, wie der Titel sagt[2]), dem zweiten Herrscher der Sasanidendynastie, Schapur (Šāβuhr) I., zueignete und darum persisch verfaßte, offenbar um den neuen Herrscher für seine Predigt und seine Missionsabsichten zu gewinnen.[3])

Die nähere Prüfung dieser wichtigen Fragmente brachte nun große Überraschungen. Einerseits fand man nicht die von früher her bekannten abstrakten Götterbezeichnungen, sondern rein persische Götternamen, z. B. statt „Urmensch" und „Lebendiger Geist" Ohrmizd und Mihr (= Mithra); die Mächte der Finsternis fand man mit bekannten Bezeichnungen der parsischen Dogmatik benannt: Ahriman, Deven, Hexen, Mazanier, und auch sonst war die Terminologie der Texte ganz und gar der parsischen Theologie angepaßt.[4]) Was Wunder, wenn die alte und längst überwunden geglaubte These, daß Mani im wesentlichen ein Reformator der zarathustrischen Religion sei, neuen Boden fand: hatte er doch offenbar das ganze iranische Pantheon übernommen. Nicht weniger erstaunlich war eine zweite Feststellung. Während man sich allmählich die Überzeugung gebildet hatte, daß Manis Berufung auf Jesus, dessen Nachfolger und Erfüller er zu sein behauptet hatte, mit dem Kern seiner Lehre

1) S. o. S. 91 A. 3.

2) *šāβuhrayān* sc. *niβēγ* = „schapurisches (Buch)".

3) F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 10—25; vgl. Stud. S. 286.

4) Stud. S. 282.

nichts zu tun habe und ein äußerliches Kompromiß zum Zwecke missionarischer Erfolge bei den Christen sei, stellte sich nun eine Schilderung des Endgerichts in eben diesen unzweifelhaft von Mani herrührenden Texten als eine Bearbeitung der Perikope vom Kommen des Menschensohns in Matth. 25, 31 ff. heraus.[1]) Ja in einer Seitenüberschrift wurde sogar der „Sohn der Menschen" (*merdān pusar* — in allzu genauer Wiedergabe des aramäischen Ausdrucks *bar nāšā*, der bekanntlich auch dem griechischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zugrunde liegt) ausdrücklich genannt[2]); im Texte selber wurde er allerdings mit einem zunächst unverständlichen Begriff bezeichnet, den dann F. C. Andreas auf Grund der leicht durchsichtigen Etymologie durch „Gott Verstandeswelt" wiedergab: was es mit diesem Namen auf sich hat, werden wir noch sehn. Es schien also, als ob sich nicht nur Manis Abhängigkeit vom Parsismus neu bestätigte, sondern als ob auch sein Verhältnis zur christlichen Überlieferung — daß er sie gekannt und selbständig verarbeitet hatte, war ja nun gesichert — sehr anders beurteilt werden müßte als bisher. An diesem Punkt hat in der Tat die weitre Forschung einzusetzen; sie hat sich die gesamte Überlieferung, die altbekannte und die neu erschlossene, zu vergegenwärtigen und darauf die Frage zu stellen, ob und wieweit wir die Urform des Manichäismus, den Manichäismus Manis, rekonstruieren können.

5. Wir haben zu zeigen versucht, wie im Zusammenhang mit der Erschließung neuer orientalischer Quellen die Erforschung des Manichäismus an die Orientalistik übergegangen ist, wie gleichzeitig die Überzeugung von dem wesentlich orientalischen Charakter des Manichäismus durchdrang und damit die Hoffnung, aus den orientalischen Quellen seine Urform zu ermitteln. Daraus erklärt es sich, daß die orientalischen Quellen, vor allem der Bericht im Fihrist und die Originalfragmente aus Ostturkestan, trotz den vorhin angegebenen Bedenken, die sich gegen ihren Wert erheben, eine nahezu absolute und auf jeden, der in die Erforschung des Manichäismus eintritt, suggestiv wirkende Schätzung genießen.

Dennoch dürfen gerade diese beiden soeben genannten Zeugen erst an zweiter Stelle verhört werden; sie sind auch nicht imstande, die Ausgangspunkte der Untersuchung zu liefern, sondern von andern primären Quellen her muß ihnen erst die zukommende Stellung angewiesen werden. Diese Verlegung des Ausgangspunkts führt aber weiter

1) Vgl. schon oben S. 72, A. 1.

2) Müller l. c. S. 11. Wie auch sonst sehr häufig, beginnt bei diesem Blatt die Überschrift auf der Rückseite und schließt auf der Vorderseite. Sie lautet also אבר־ דאדיסתאן ע׳ מירדאן פ׳ס׳ר „über das Gericht des Menschensohnes".

zu der Erkenntnis, daß Manis geistige Herkunft nicht auf orientalische Mythologie noch auf semitische Naturreligion zurückverweist, sondern auf die griechische Wissenschaft — und diese These wird notwendig noch größeres Befremden erregen. Als ich die manichäischen Literaturreste im Zusammenhang zu studieren begann, habe ich selber am wenigsten auf diese Ergebnisse gerechnet, die nicht aus allgemeinen Erwägungen, sondern aus der Einzelinterpretation gewonnen sind und daher rein philologisch bewiesen werden können, und die ich in Thesenform voranstellen möchte.

Die gemeinhin als rein orientalische Mysterienreligion[1]) angesehene Lehre Manis beruht auf einer an der hellenistischen Wissenschaft orientierten, begrifflich-theoretischen Grundlegung. Diese forderte, ermöglichte und erklärt den Aufbau der manichäischen Lehre in Gestalt eines umfassenden, aus ältern Traditionen zusammengefügten Mythus von der Welt- und Menschenentstehung, von der Erlösung und dem Weltende. Die Tendenz dieser von Mani selber nachweislich in mehreren, wohl zu unterscheidenden Fassungen entworfenen Lehrdarstellung war es, den gesamten Überlieferungsbestand der ältern Offenbarungsreligionen, vorzüglich der christlichen und der persischen, soweit er für Mani erreichbar war, in den Universalzusammenhang eines erlösenden Wissens einzuordnen.

Um den Beweis dafür erbringen zu können, bedürfen wir nur e i n e s Zugeständnisses: daß es zulässig, ja notwendig ist, nicht nur nach der inneren Logik des manichäischen Mythus zu fragen — und sie zu vermissen, sondern die Einzelheiten der mythischen Darstellung vorerst einmal beiseite zu lassen und weiter zu fragen, welches zunächst der Sinn der μυθοποιία Manis, der Aufstellung des Mythus als solchen ist, was Mani überhaupt mit der Komposition seines Mythus beabsichtigte, und nach

1) Als Mysterien wird man, um dem Begriff nicht seine Präzision zu nehmen, nur solche kultische Einrichtungen definieren dürfen, bei denen die Erlösungswahrheiten in irgendeiner Form zu sinnenfälligem Ausdruck gebracht werden. Ἱεροὶ λόγοι ohne δρώμενα sind nicht Mysterien. In diesem Sinne aber kennt sie der Manichäismus überhaupt nicht, sie würden auch der Heilslehre Manis durchaus widersprechen. Im Kult der zentralasiatischen Manichäer, den wir gut kennen, haben sie auch keinen Platz. Die Texte, die auf Mysterien gedeutet worden sind, stellen vielmehr gewöhnliche gottesdienstliche Liturgien und Choräle dar, die genau so wenig einen Schluß auf damit verbundene Mysterien gestatten wie in unserm protestantischen Gesangbuch Choräle wie 'Jerusalem, du hochgebaute Stadt', 'Wie schön leuchtet der Morgenstern', 'Wachet auf, ruft uns die Stimme' usw. Vgl. zu der sog. „abgekürzten Totenmesse" und dem sog. „großen Erlösungsmysterium" die treffenden Bemerkungen von H. Gressmann, Ztschr. f. Kirchengesch. N.F. 4, 162 ff.

welchem Plan er ihn entwarf. Mit andern Worten: es muß gestattet werden, daß wir das Sinnzentrum der manichäischen Lehrdarstellung nicht innerhalb, sondern außerhalb ihrer suchen — daß wir uns fragen, ob nicht dem manichäischen Systementwurf ein Problem bzw. ein Zusammenhang von Problemen zugrunde liegt, dessen Grundgedanke sich zwar primär unbildlich, d. h. begrifflich fassen läßt, zugleich aber die Gründe zu erkennen gibt, aus denen der Urheber dieses Gedankens ihn nicht begrifflich-dialektisch entwickelte, sondern ihn im Bild, im Mythus gestaltete.

Um es anders zu sagen: wir müssen allerdings die Frage nach der philosophischen, oder allgemeiner: der wissenschaftlichen Bedeutung des manichäischen Systemgedankens aufstellen oder wenigstens diese Frage als eine mögliche anerkennen.[1]) Wir können uns nicht damit zufrieden geben, Mani als Dichter, gar als phantastischen Dichter, oder als einen Glaubensverkünder zu betrachten, der von einer starken religiösen Stimmung getragen, aus der Intensität dieser Stimmung heraus alte Mythologeme zu neuem Leben zu erwecken, in ihnen gleichsam sein religiöses Empfinden zu objektivieren suchte. Bei diesen beiden Deutungen — für die sich Beispiele anführen ließen — würden wir unbefugterweise rein moderne Differenzierungen an einen ihnen widerstrebenden Sachverhalt herantragen. Das freischwebende dichterische Ingenium, die freischwebende religiöse Individualität gehören beide ausschließlich der modernen abendländischen Geistesentwicklung an und dürfen nicht in Epochen gesucht werden, denen das geistige Leben nicht sowohl nach seinem Begriff als in seiner Aktualität als Einheit erscheint. Die im modernen Denken gewonnene Einsicht, daß sich die Einheit des Denkens in der Mannigfaltigkeit der aufeinander bezogenen Denkformen, der „Methoden" kundgibt — um es kurz zu sagen: die Entdeckung der gewaltigen Bedeutung des Funktionsbegriffes für die Theorie der Erkenntnis, ist nirgendwo außer im modernen Abendland bekannt; und wo sie nicht bekannt ist, da wirkt sich das Bewußtsein von der Einheit des Wissens vielmehr in der Weise aus, daß die verschiedenen Formen des Wissens so eng wie möglich aneinander geschlossen, ineinander gezogen werden. Die sondernde Fragestellung also, ob ein Gebilde solchen Denkens als primär philosophisch oder empirisch wissenschaftlich oder künstlerisch oder religiös zu charakterisieren sei, würde dem Prinzip dieses

---

1) Wer an der Möglichkeit dieser Frage zweifelt, wird doch mindestens zugeben, daß es auf einen Versuch ankommt, ob man im Verständnis des manichäischen Systems mit Hilfe begrifflicher Analyse etwa weiterkommen kann als mit den Bemühungen, den manichäischen Mythus in seine Bestandteile aufzulösen und diese geschichtlich zurückzuverfolgen.

Gebildes, seinem Baugedanken, nicht nur nicht gerecht werden, sondern ihm strikt zuwiderlaufen.[1])

Aber das scheint doch einen Widerspruch gegen die vorhin aufgestellte Forderung zu enthalten, daß wir die philosophische Bedeutung des manichäischen Systems zu untersuchen haben. Es ist nicht schwer, diesem Einwand zu begegnen. Wenn wir in dem geistesgeschichtlichen Milieu, in dem das manichäische System entstanden ist, nach einer Idee suchen, die allseitig zugestanden ist und in den unzähligen Einzelausgestaltungen des Denkens dieser Zeit überall als Grundmotiv erscheint, so treffen wir auf das Wort, das mit vollem Recht als Inbegriff dieser Periode gebraucht wird: das Wort „Gnosis". Gnosis heißt im Sinne der Zeit: richtiges und darum erlösendes Wissen. Die Idee der Gnosis enthält die Forderung, einen universalen Zusammenhang des die Erlösung verbürgenden Wissens herzustellen, in dem alle vom Wissen gewonnenen bzw. dem Wissen zugänglichen Einzeltatsachen sich in lückenloser Ordnung vereinigen lassen, derart, daß sie in diesem Zusammenhang und nur in ihm verstehbar, sinnvoll werden. Freilich wird dabei die Frage, wie viele und welche Einzeltatsachen des Wissens für die Erlösung Bedeutung haben, von den verschiedenen Denkern sehr verschieden beantwortet; die einen bleiben im wesentlichen beim Theodizeeproblem stehn und suchen also Antworten auf die Fragen, wie sich Gott zur Welt verhält, wie trotz Gottes Schöpferwirkung das Übel hat in die Welt kommen können und mit welchen Mitteln es aufgehoben werden kann; die andern suchen diese Fragen weiter und möglichst tief in den Aufbau des Kosmos und der menschlichen Persönlichkeit, der großen und der kleinen Welt, hineinzuverfolgen, indem sie einerseits nach der Architektonik von Himmel und Erde, nach den Anfängen und Ursachen der Gestirnbewe-

---

1) Es kann hier natürlich nicht näher ausgeführt werden, weswegen die Alternative, unter der heute meistens die Erscheinungen des orientalischen Hellenismus betrachtet werden: ob sie philosophisch oder religiös seien, unhaltbar ist. Natürlich sind wir Heutigen, für die sich die systematische Philosophie und der auf jeden philosophischen „Überbau" verzichtende Glaube scharf voneinander abheben, dazu geneigt, diese Scheidung auch in der religionsgeschichtlichen Forschung durchzuführen. Aber eben da versagt sie, bis auf die ganz wenigen Fälle, in denen wir wirklich eine nahezu ganz von außerreligiösen Elementen befreite Glaubenshaltung konstatieren, wie bei einzelnen israelitischen Propheten. Aber die andern orientalischen Religionen, vollends seit hellenistischer Zeit, wurzeln nicht in der Idee des Glaubens, sondern in der des erlösenden Wissens. In diesem erlösenden Wissen treffen, mit jeweils verschiedener Akzentsetzung, religiöse, ethische, metaphysische und im weitesten Sinne wissenschaftliche, d. h. auf die theoretische Bewältigung von Natur und Geschichte zielende, schließlich auch ästhetische Fragestellungen zusammen. Das ist gewiß nicht Philosophie im Sinne der modernen Wissenschaft, wohl aber handelt es sich um die gleichen Probleme, die man dort möglichst unter einem Gesichtspunkt zu überschauen, in eine universale Formel zu fassen sucht, während uns alles an ihrer Differenzierung liegt.

gung, nach der Lagerung und dem Wertverhältnis der Elemente, anderseits nach dem Wesen der Seele, dem Verhältnis ihrer höhern und niedern Funktionen und ihrem Verhältnis zum Leibe fragen. Aber jedenfalls ist der Zielpunkt aller dieser Bemühungen eben die Idee des universal zusammenfassenden Wissens und darum ist sie der gegebene Ansatzpunkt für die Analyse. Die Idee des Wissens ist aber ein philosophisches Problem, und darum kann kein Zweifel daran sein, daß die Fragestellung, mit der die Untersuchung gnostischer Systeme einzusetzen hat, philosophisches Gepräge haben muß — und ebensowenig kann daran gezweifelt werden, daß die treibende Kraft dieser Systembildungen die Kraft des griechischen Denkens ist. Denn Wege zum erlösenden Wissen sind allerdings im Altertum allerorten gesucht und gefunden worden: in China, in Indien, in Iran, in Mesopotamien und Ägypten. Aber der Begriff des Wissens — und von der Tatsache, daß er bereits erarbeitet war, ist die Gnosis bedingt, wenn sie ihn auch keineswegs festzuhalten vermochte — ist nur einmal in der Welt gewonnen worden: in der attischen Philosophie. Nur daß sie dem Orient erschlossen wurde, macht die Entstehung des gnostischen Denkens und zugleich die Tatsache verständlich, daß es die Gnosis tatsächlich überall mit προβλήματα im echten Sinne zu tun hat.[1]) Boussets Buch über die ,,Hauptprobleme der Gnosis" läßt diese Tatsache ganz außer acht: es handelt gar nicht eigentlich von ,,Problemen", sondern von den mehr oder minder zufälligen Traditionsstücken und Symbolen, die zur bildlichen Entfaltung dieser Probleme herangezogen wurden. Es müßte besser nicht ,,Hauptprobleme der Gnosis", sondern etwa ,,Stilelemente der Gnosis" betitelt sein.

Man kann die ungeheure Fülle und die wirkende Kraft der gnostischen Systembildungen nicht verstehn, wenn man in ihnen nicht neben und trotz der überwiegend pessimistischen Zeichnung ihres Weltbildes einen eigentümlichen Enthusiasmus, ein Hochgefühl spürt, das sich von der reinen Freude am Gestalten bis in die wunderlichsten und abstrusesten Phantasmagorien forttragen läßt. Woher rührt das? Die Energie, die hier fühlbar wird, ist offenbar keine so sehr andre, als wie sie uns Heutigen täglich aus unsrer Form der lebendigen Verbindung mit den Griechen: aus dem humanistischen βίος zuströmt. Man sagt, die Gnosis sei im wesentlichen der Versuch, die altorien-

---

1) Wir lassen hier die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Gnosis ganz beiseite, ohne im mindesten ihre Bedeutung zu verkennen. Daß die Gnosis nicht erst innerhalb der Frühgeschichte des Christentums entstanden ist, steht ebenso fest wie die Tatsache, daß seit der Wende des 1. Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit der Heilsoffenbarung Jesu das wichtigste Problem der Gnosis und die treibende Kraft der gnostischen Systembildungen ist. Aber beide, die beginnende christliche Theologie wie die Gnosis, leben von den Kräften des griechischen Denkens, und auf die kommt es hier an.

talischen Religionen mit dem griechischen Denken „auszugleichen“. Das sagt nichts. Die Gnosis ist getragen von dem Bewußtsein, in Gestalt der — mehr oder minder genau aufgefaßten — griechischen Wissenschaft einen festen Boden unter die Füße bekommen zu haben, von dem aus man die ungeheure Last der altorientalischen Überlieferung aus den Angeln heben und neu organisieren kann.[1])

6. Aber kehren wir zu Mani zurück und suchen wir festzustellen, welche Fragestellung wir nach dem Gesagten an sein System heranzubringen haben. Läßt sich aus dem phantastischen Mythus, den wir uns vorhin vergegenwärtigten, ein theoretisch faßbares Problem herausschälen? Läßt sich zeigen, daß Mani selber dies Problem begrifflich fixiert, nicht nur im Mythus versinnbildlicht hat? Lassen sich endlich die Gründe angeben, durch die Mani veranlaßt wurde, sich nicht mit einer begrifflichen Entwicklung seines Problems zu begnügen, sondern es im Mythus zu veranschaulichen?

Die beiden ersten Fragen wurden vorhin bereits bejahend beantwortet, jetzt ist der Beweis dafür zu liefern. Zunächst fassen wir einige Stileigentümlichkeiten des manichäischen Mythus ins Auge. Offenbar enthält er sowohl in seinen Situationen wie in den auftretenden mythischen Gestalten eine Reihe von Parallelen. Im Anfang gerät ein Gottwesen, der Urmensch, in die Macht der Finsternis und wird von einem Gesandten aus der Lichtwelt, dem Lebendigen Geist, befreit und zurückgeführt. Nachdem die Welt geschaffen ist, wird dann Adam, der erste Mensch, das Geschöpf der Finsternis, das doch durch einen letzten Lichtkeim mit der Lichtwelt verbunden ist, seinerseits von einem Gesandten, Jesus, aufgesucht und insofern befreit, als er das erlösende Wissen empfängt und dadurch zur Selbstbefreiung, seinem eigensten Beruf, instand

1) Uns Heutigen sind ja alle geistigen Dinge so vollkommen mit dem griechischen Erbe verwachsen, die Griechen sind uns so selbstverständlich, daß wir schwer die Distanz von ihnen gewinnen können, die dazu gehört, um die unfaßbare Größe und Einzigartigkeit ihrer geistigen Leistung einigermaßen zu würdigen. Das gelingt noch am ehesten, wenn man vom Orient zu ihnen hinüberschaut, von der gestaltlosen Weisheit der orientalischen Religionen zu der ewigen Formkraft des griechischen λόγος. Es konnte für den Orient keine stärkere Offenbarung geben als die Erschließung des griechischen Denkens. Denn damit erhielt man ein geistiges Werkzeug von schlechthin unbegrenzter Leistungskraft, mit dessen Hilfe man alles Wissen ordnen, klären, eindeutig verstehbar und mitteilbar machen konnte. Damit war die typische Situation des alten Orients, die ein israelitischer Denker in der Legende von der babylonischen Sprachverwirrung mit großartiger Symbolik verewigt hat, grundsätzlich überwunden. Die Romantik unsrer Tage will in altorientalischer Weisheit die Ursprünge der abendländischen Geistesgeschichte finden. Aber sie wird vorübergehn und wieder der Einsicht den Platz räumen, daß im Vergleich mit dem Gewicht des griechischen Gedankens alle andern Elemente des geistigen Aufbaus der Mittelmeerkulturen wie Schneeflocken wiegen.

gesetzt wird. Offenbar verhalten sich diese beiden Vorgänge wie Urbild und Abbild. Sie besagen, daß die Befreiung des irdischen Menschen so gewiß gewährleistet ist, als es feststeht, daß bereits vor Erschaffung der Welt der Urmensch, der sich in ähnlicher Lage befand wie der irdische Mensch jetzt, und nach dessen Bilde dieser geschaffen ist, befreit wurde. Diese beiden Vorgänge sind aber nicht einfach als zwei Bilder nebeneinandergestellt, sondern mit großer Kunst durch den Mythus und seinen epischen Zusammenhang verbunden: der Urmensch mußte einen Teil seiner Lichtnatur in der Finsternis zurücklassen — um ihn zu bergen, errichteten die demiurgischen Gottheiten den Makrokosmos — um ihn festzuhalten, bildeten die Dämonen den Mikrokosmos —, aber gerade ihm, dem Menschen, ist es gegeben, wenn er nur die Belehrung des Gesandten annimmt, den Plan der Dämonen zunichte zu machen und das Werk der Lichtbefreiung zu besiegeln. Welch eine genial einfache Lösung des Problems der Willensfreiheit ist hiermit gegeben: dem Menschen wird die Selbstverantwortung für seine sündige Natur gänzlich abgenommen, er ist ja ein Geschöpf der Finsternis; um so mehr aber wird seine Verantwortlichkeit und seine Freudigkeit zu rechtem Wissen und rechtem Handeln gesteigert: denn dadurch befreit er nicht nur sich selber, sondern erfüllt und vollendet zugleich den Schöpfungsratschluß Gottes. Der alte Gedanke, daß der Mensch das Ziel der Schöpfung sei, ist selten großartiger begründet worden als hier.

Die Entsprechung zwischen der Befreiung des Urmenschen und der des ersten Menschen Adam bedeutet zugleich die Entsprechung zwischen diesen beiden Gestalten selber. Und wie sie beide sozusagen gleichsinnig sind, so sind es die ihnen gegenüber stehenden Gestalten der Gesandten: der „Lebendige Geist", der den Urmenschen erlöst und dann, als demiurgische Gottheit, den Bau der Welt ausführt, dann der „Dritte Gesandte", der die Welt in Bewegung setzt und die Hinaufleitung des Lichtes in Betrieb nimmt, endlich Jesus. Wir haben uns noch nicht die Frage vorgelegt, wie sich das Auftreten Jesu erklärt, nachdem doch mit dem Auftreten des Dritten Gesandten die Zahl der Gottheiten voll geworden ist, die zur Durchführung des Lichtbefreiungswerkes erforderlich sind. Die Frage lautet also mit andern Worten: wie verhält sich Jesus zum Dritten Gesandten?

Die Beantwortung dieser Frage führt auf eins der wichtigsten Stilmotive des manichäischen Systems. Während nämlich die übrigen Göttergestalten des Mythus stabil sind, ist die des Dritten Gesandten, des Gesandten κατ' ἐξοχήν, gewissermaßen auswechselbar. Er ist der ideelle Träger des Erlösungswerkes im allgemeinsten Sinne und erscheint daher in allen makrokosmischen Kräften und in allen Personen, die das Werk der

Lichtbefreiung fördern. So ist er seinerseits der Geist, der in den beiden mächtigsten Werkzeugen der Lichtbefreiung: in Sonne und Mond, waltet und zugleich der *beatus pater*, d. h. der Inbegriff der zwölf Lichtjungfrauen, die den Zodiakalzeichen entsprechen. Daß er mit ihnen und sie mit ihm als wesenseins gedacht werden, geht daraus hervor, daß das Erscheinen vor den Dämonen in wechselnder, bald männlicher, bald weiblicher Gestalt (s. o. S. 79) von Mani selber bald auf den Gesandten (so bei Theodor bar Kōnai, s. Stud. S. 345), bald auf die Lichtjungfrauen (so in dem Zitat aus dem Thesaurus, s. o. S. 82 A. 2) bezogen wurde. Eben dieser proteushafte Gestaltwandel[1]) ist die wichtigste Eigentümlichkeit des Gesandten. So erklärt es sich, daß die neben ihm stehende Lichtjungfrau — die, wie ich hier nicht ausführen kann, die sublimierte manichäische Vertreterin der Helena, der Barbelo und der Sophia der älteren gnostischen Systeme ist (sie ist ja die im Monde residierende Weisheit!) — zugleich mit ihm wesenseins ist; sie ist der weibliche Aspekt seines Wesens, mit ihrer Einführung gewann Mani die Möglichkeit, die weiblichen Erlösergestalten älterer Traditionen in neuer Deutung seinem System einzuordnen.

Verlassen wir nun die makrokosmischen Erlösergestalten, so finden wir, daß anderseits die in die irdische Welt gekommenen Heilsboten, soweit Mani sie anerkannte, ihm als Manifestationen des Gesandten galten. Da ist es nun bemerkenswert, daß nach der gesamten manichäischen Überlieferung unter den Heilsboten Jesus eine nicht sowohl bevorzugte als vielmehr einzigartige Stellung behauptet. In welcher Weise Mani den Buddha, den er, wie wir sahen, als seinen Vorläufer ansah, als Vertreter des Gesandten stilisierte, wissen wir nicht, da es an jeder Überlieferung darüber fehlt. Und es ist höchst zweifelhaft, daß es je eine solche gegeben hat. Denn die uigurischen, mit Buddhisten zusammen lebenden Manichäer übertrugen zwar auf die Propheten überhaupt und auf Mani im besondern die Bezeichnung des Buddha (*burxan*), benutzten eine Menge von buddhistischen Termini und stilisierten manichäische Lehrschriften nach buddhistischen Mustern (s. o. S. 92). Aber während Jesus als Lichtgesandter in ihren Texten öfters erscheint, werden der Buddha bzw. seine mahāyānistischen Hypostasen, der Amitābha und der Avalokiteśvara, nicht genannt.[2]) Hier handelt es sich also um rein litera-

---

1) Ich erinnere hierzu an die bekannte Definition des *verus propheta* Clem. Hom. 3, 20: ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει κτλ.

2) Dagegen läßt sich anscheinend ein andrer Buddha in den manichäischen Texten nachweisen, nämlich der zukünftige Buddha, Maitreya. Das Fragment TM 180 (A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho II 5) enthält einen sehr verstümmelten Text, der von einem Wesen handelt, das sich in der Endzeit lügnerisch als den ***mitrii burxan*** מיטריי בורכאן — in manichäischer Schrift — ausgeben wird. Man hat in diesem Namen

rische Angleichungen an buddhistische Darstellungsformen, nicht um manichäische Interpretation buddhistischer Überlieferungen, die wir erwarten müßten, wenn es in der manichäischen Kirche eine von Mani

---

Mithras gesehn und daran weitreichende Folgerungen geknüpft. Aber abgesehn davon, daß wir eine Legende vom falschen Mithras nicht kennen, stößt diese Deutung auf m. E. unüberwindliche innere Schwierigkeiten. Erstens ist die Form *mitrii* höchst auffallend: wir müßten entweder das mittelpersische, von Mani selbst im Šāβuhraγān gebrauchte *mihr(-yazd)* oder das soghdische *mišē* (F. C. Andreas bei Reitzenstein, Die Göttin Psyche, S. 4) erwarten; auf das scheinbar dagegen sprechende מירתרא des Fragm. M 38 komme ich unten zurück. Zweitens aber wird die Beziehung auf Mithras dadurch aufgehoben, daß *mitrii* als *burxan* bezeichnet wird. Die türkisch-manichäischen Texte unterscheiden nämlich streng zwischen den Bezeichnungen für Götter (*täŋri*) und für „Buddhas", d. h. Propheten (*burxan*). Danach kann *mitrii* nur ein „Buddha" sein, nicht ein Gott, also nicht Mithras. Nun heißt der Maitreya in einer türkisch-buddhistischen Pfahlinschrift (F. W. K. Müller, Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden, S. 8, 10; 23, 10) *maitri burxan*, in uigurischer Schrift מאיתריי בורחאן. Da die manichäische Schrift die Bezeichnung von inlautenden Diphthongen nicht kennt, da in ihr ת und ט ohne Prinzip wechseln und die Bezeichnung von auslautendem *ē ī* durch verdoppeltes י häufig ist, so kann das מיטריי des manichäischen Textes ohne Bedenken als Wiedergabe von *Maitreya* angesehn werden. Wen kann nun der Maitreya-Buddha in einem manichäischen Text bedeuten? Offenbar, seinem Wesen entsprechend, den in Zukunft kommenden Erlöser, den Mani im Šāβuhraγān „Gott Verstandeswelt" nennt (also, wie wir sehn werden, Jesus), während für die manichäische Kirche Mani selber diese Bedeutung angenommen hat. Es handelt sich also in dem besprochenen Text nicht um eine Nennung des Mithras, sondern um die Einführung eines buddhistischen Terminus für den endzeitlichen Erlöser. (Ob es eine mahāyānistische Legende vom falschen Maitreya gibt, weiß ich nicht.) Von hier aus möchte ich nun den Eingang des Fragm. M 38 (Müller, Handschriftenreste II 77) erklären. Er lautet: מיתרא וזרג ארגאוא. יזדאן עזגנד תרקומאנאן דין ר////// : יישוצבנישרושנא מארו מאניא „o Maitreya, o großer, herrlicher! Bote der Götter, [. . . . .]er der Dolmetscher der Religion! O Jesus-Lichtjungfrau, o Mar Mani!" Es ist auch auf Grund der im Text folgenden Gebetsworte nicht daran zu zweifeln, daß alle diese Namen und Beiworte eine einzige Person meinen, nämlich die zuletzt genannte, den vergöttlichten Erlöser Mani. Er ist der Götterbote, der Größte (oder wie sonst zu ergänzen sein mag) unter den Glaubensverkündern, als solcher ist er wesenseins mit der zweieinigen Gottheit des Gesandten „Jesus-Lichtjungfrau" — die beiden Namen werden hier in einem Wort geschrieben —, und als solcher kann er auch der „große, herrliche Maitreya" heißen. Ich sehe also in dem Auftreten der Form מירתרא an dieser Stelle eine Bestätigung meiner These. Daß nicht Mithras gemeint ist, lehrt erstens die Form selber (statt מיהר, s. o.), zweitens das Fehlen der Gottesbezeichnung: es müßte מיהריזד heißen. Drittens aber kann Mani nicht mit Mithras identifiziert worden sein. Denn dieser ist von Mani primär nicht, wie meist angenommen wird, mit dem Dritten Gesandten gleichgesetzt worden, sondern mit dem Demiurgen, dem „Lebendigen Geist". Das folgt aus dem Vergleich einer Stelle des Šāβuhraγān mit dem Fihrist (vgl. Müller l. c. 20) und stimmt vollkommen zu der Demiurgennatur des Mithras, vgl. besonders das bekannte Zeugnis des Porphyrius, de antro nymph. 6, bei C. Clemen, Fontes hist. rel. Pers. S. 80. Der Sachverhalt ist in den persischen Fragmenten verdunkelt, weil מיהריזד auch eine appellativische Bedeutung hat und den „Sonnengott" oder genauer: die göttlich verehrte Sonne, uigurisch *kün täŋri*, bedeutet, in Analogie zu מאהיזד „Mondgott", uigurisch *ai täŋri*; diese Bedeutung liegt z. B. bei Müller, l. c., S. 18. 39 vor, aber nicht, wie bereits hervorgehoben, S. 20, S. 55 ist der genaue Sinn nicht erkennbar, wahrscheinlich ist hier der Gott, nicht die Sonne gemeint. Welchen iranischen Gott Mani mit dem Dritten Gesandten gleichgesetzt hat, das lehrt uns vielmehr der chinesische Traktat (S. 522, 553, 567 u. ö.): Es ist Srōš (oder, wie ihn die manichäischen Texte durch-

selber herrührende Tradition dieser Art, als ein Gegenstück zu seiner Interpretation christlicher Dogmen, gegeben hätte. Das war also offenbar nicht der Fall — was für die oben S. 86 A. 3 aufgestellte Vermutung spricht, Mani habe vom Buddha nicht mehr als den Namen und dazu die Nachricht gekannt, daß er von indischen Asketen verehrt werde. Ganz ähnlich steht es nun mit dem zweiten in der Reihe von Manis Vorläufern, mit Zarathustra. Während Mani, wie wir noch im einzelnen sehn werden, die zeitgenössische parsische Theologie genau kannte und sie bei seinem Systementwurf sorgfältig berücksichtigte, haben wir bisher aus der zentralasiatischen Überlieferung, wiederum gegenüber zahlreichen Zeugnissen für die Bedeutung Jesu in der literarischen und kultischen Tradition der Manichäer von Turfan, nur ganz wenige Belege für die Geltung Zarathustras: außer einem Stück aus einer romanhaften Zarathustralegende, die dogmatisch ohne Belang ist, und einer leider unverständlichen Zitierung einer „Zarathustrischen Schrift" (*zarduštayān nißēγ*)[1]) finden wir nur eine kurze Erwähnung Zarathustras als Vorläufer Manis[2]) und endlich, in dem vielumstrittenen „Zarathustra-Fragment"[3]), die Nennung des „wahrhaftigen Zarhušt" — man denke an den ἀληθὴς προφήτης der Clementinen — als Erlöser, also an Stelle Manis selber. Die Sachlage berechtigt zu dem Schluß, daß die Gestalt Zarathustras für Mani nie auch nur annähernd eine so lebendige und tiefe Bedeutung gehabt hat wie die Gestalt Jesu, die, wie gesagt, in der gesamten manichäischen Überlieferung gleichmäßig im Vordergrund steht. Die Frage also, wie sich Jesus zum Gesandten verhält, ist dahin zu beantworten, daß er für Mani die vornehmste und mächtigste Erscheinungsform des Gesandten war. Diese Schätzung erklärt sich aus der ganz persönlichen

---

weg nennen, Srōšahray), der hier vom „Lebendigen Geist" — dessen Name ist ins Chinesische übersetzt: *tsing-fong* „reiner Wind" = uigurisch *arïγ yil* — auf das genaueste unterschieden ist. Da wir nun bereits gesehen haben, daß Mani von seinen Gläubigen mit dem Dritten Gesandten gleichgesetzt ist, so verstehn wir jetzt, was wir in Fragm. M 74 (Müller l. c. 75) lesen: אבזאר זורמנד סרוש הרי בוזיגר יר גיאנאן מאני כודאון „gewaltiger, starker Srōšahray, Erlöser der Seelen, Herr Mani!"

1) A. von Le Coq, Sitzber. Preuß. Akad. 1908, S. 398; Müller, l. c., S. 94 (*zarduštayān* ist gebildet wie *šāßuhrayān* „schapurisch").

2) Fragm. M 42, übersetzt von F. C. Andreas bei R. Reitzenstein, Hist. Ztschr. 126, S. 9.

3) Übersetzt von F. C. Andreas bei R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen² S. 125 ff., Das iran. Erl. Myst., S. 2 ff. (Den originalen Wortlaut dieses Liedes kennen wir noch nicht, aber daß die Übersetzung der dritten Strophe nicht richtig sein kann, wage ich schon jetzt zu behaupten). Die Meinung, das Lied sei „ein Bruchstück einer Mani vorausliegenden persischen Offenbarungsschrift aus den Kreisen der Zarathustra-Gläubigen, die in frühmanichäischer Zeit zum Hymnus umgearbeitet, bzw. unter die Hymnen der Sekte aufgenommen ist", habe ich noch im 'Islam' XIII 329 angenommen, aber jetzt längst aufgegeben. Das Lied ist ein rein manichäisches Erzeugnis und nie etwas andres gewesen; die Gegenargumente, die ich l. c. versucht habe, sind nichtig.

Stellung zu Jesus und zum christologischen Problem, die Mani sich erarbeitet hatte und von der noch zu reden sein wird.

Wenn wir also den Mythus im ganzen überschauen, so ergibt sich uns zunächst die sehr wichtige Tatsache, daß er nicht einer poetischen Konzeption seine Entstehung verdankt, sondern auf Grund eines ganz bestimmten Gedankenzusammenhanges mit Hilfe gegebener mythischer Überlieferungen konstruiert worden ist.[1]) Fragen wir uns weiter, welche Gestalten eigentlich in ihm aktiv sind, also als Träger seiner Idee zu gelten haben, so bleiben nur — abgesehn von dem Urgott, dem Vater der Größe, der gleichsam anonym hinter dem Schöpfungsdrama steht und unsichtbar bleibt, um lediglich durch seine Hilfsgötter zu wirken — einmal der Mensch, vertreten durch den Urmenschen und Adam, ihm gegenüber der Gottesgesandte in verschiednen Gestalten und neben ihnen als selbständige und ihnen feindliche Macht die Finsternis mit ihren Dämonen.

7. Nun gibt es eine griechische Version des manichäischen Schöpfungsmythus, die seit langer Zeit bekannt ist und die wir bisher noch nicht erwähnt haben. Sie ist in einer Schrift enthalten, die nicht von einem Anhänger, sondern einem Gegner der manichäischen Lehre herrührt, aber in der antimanichäischen Streitschriftenliteratur einzig in ihrer Art dasteht. Während nämlich die christlichen Streitschriften durchweg einesteils von wilder und gehässiger Feindschaft gegen Mani und seine Lehre diktiert sind und anderseits nicht nur durch ihre ununterbrochenen Beschimpfungen des Gegners, sondern auch durch ihre Unfähigkeit, auf das Wesentliche der manichäischen Gedanken überhaupt einzugehn, eine Unzulänglichkeit bekunden, die ihre Lektüre zur Qual macht, ist diese eine Schrift bei sachlich scharfer Polemik doch von einer wohltuenden Ruhe und Beherrschtheit der Gedankenführung und von der entschiedenen Absicht getragen, den Gegner zunächst zu verstehn, und zwar in dem, worauf es ihm ankommt. Von ihrem Verfasser wissen wir nicht mehr als den Namen, Alexander von Lykopolis. Sichere Zeichen deuten darauf hin, daß er um 300 schrieb — er ist also einer der allerältesten Zeugen —,

---

1) Der Zweck dieser Untersuchung ist die Ermittelung des Planes, nach dem Mani seinen Universalmythus komponierte, nicht die Herkunft der einzelnen Traditionsstücke, deren er sich dabei bediente. Diese letztere Frage kann erst fruchtbar beantwortet werden, wenn die erste gelöst ist. Auf die erschöpfenden Materialzusammenstellungen Boussets wurde schon oben S. 67 verwiesen. Besondre Beachtung erfordert der Umstand, daß schon 100 Jahre vor Mani durch Basilides eine der manichäischen genau entsprechende dualistische Kosmogonie für die „Barbaren" bezeugt ist, vgl. das Zitat in den Acta Archelai c. 67 S. 96, 16 Beeson und dazu Bousset, Hauptprobleme S. 92 ff., Cumont, Recherches sur le Manichéisme S. 166 ff.

und zwar in Ägypten, und daß er nicht, wie man lange annahm, Christ war, sondern von der griechischen Philosophie, speziell vom Neuplatonismus herkommt.[1]) Die Glaubwürdigkeit des ausführlichen Referates über die manichäische Kosmogonie, das er an die Spitze seiner Abhandlung stellt, um daran eine von Punkt zu Punkt fortschreitende Kritik anzuschließen, ist so gut gesichert wie nur möglich. Einmal bürgt seine unverkennbare Vorurteilslosigkeit und Sorgfalt für eine sachlich einwandfreie Darstellung, außerdem aber weicht anscheinend dies Referat von der darauffolgenden kritischen Erörterung stilistisch entschieden ab, so daß es höchst wahrscheinlich ist, daß Alexander eine Niederschrift von einem der „vertrauten Schüler" (γνώριμοι) Manis benutzt hat, auf die er sich eingangs ausdrücklich beruft. Das Referat lautet wie folgt (p. 4,24—8,4):

„Als Prinzipien nahm (Mani) Gott und Hyle an; Gott sei das Gute, die Hyle das Böse, doch habe Gott mehr Gutes als die Hyle Böses. Mit der Hyle aber meint er nicht dasselbe wie Plato, nämlich die, wenn sie Qualität und Gestalt annimmt, zu allem Werdende — weswegen er (Plato) sie allempfänglich, Mutter und Amme nennt —, noch auch wie Aristoteles das Element (στοιχεῖον), an dem Form und Privation auftreten, sondern ein andres außer diesen: die ungeordnete Bewegung (ἄτακτος κίνησις) in allem Seienden nämlich, die nennt er Hyle. Dem Gott seien weitre Kräfte (δυνάμεις) als Diener zugeordnet, lauter gute, und andre entsprechend der Hyle, lauter böse. Das Glänzende, das Licht und das Obere, alles das sei mit Gott, das Trübe aber, die Finsternis und das Untere mit der Hyle. Gott habe auch Strebungen (ὀρέξεις), aber auch diese seien gut, und die Hyle entsprechend, aber lauter böse. Nun habe einst die Hyle die Begierde angewandelt, zu dem obern Ort aufzusteigen, und da habe sie all den Glanz und das Licht, das bei Gott war, angestaunt und habe Gott vertreiben und diese Herrschaft an sich reißen wollen. Dieser aber habe den Entschluß gefaßt, sie zu bestrafen, habe aber kein Böses gehabt, womit er sie hätte bestrafen können; denn es gebe kein Böses im Hause Gottes. Er habe daher eine Kraft, die wir „Seele" nennen, gegen die Hyle ausgesandt, damit diese sich mit ihr ganz und gar vermische. Denn wenn sich hernach einmal diese Kraft von der Hyle trennen würde, so würde das deren Tod bedeuten. So habe sich also die Seele nach der Vorausschau Gottes mit der Hyle vermischt, ein Ungleiches mit Ungleichem. In der Vermischung aber habe die Seele mit der Hyle gelitten. Denn wie in einem untauglichen Gefäß der Inhalt vielfach mit verwandelt werde, so habe auch die Seele in der Hyle solches erlitten und sei wider ihre wahre Natur zur Teilnahme am Übel verschlechtert worden.

---

1) Vgl. die ausgezeichnete Praefatio A. Brinkmanns zu seiner Ausgabe, Leipzig 1895.

Das habe Gott gejammert, und er habe eine andre Kraft entsandt, die wir den Demiurgen nennen. Als sie aufgetreten sei und die Errichtung des Kosmos in Angriff genommen habe, da sei von der Hyle derjenige Teil der Kraft (d. h. der „Seele") ausgeschieden worden, der durch die Vermischung noch nicht besonders gelitten hatte, und sei erstlich zu Sonne und Mond geworden, der Teil jedoch, der in mittlerem Grade vom Übel betroffen worden war, zu den Sternen und dem gesamten Himmel. Der Teil der Hyle nun, aus dem[1]) Sonne und Mond ausgesondert worden waren, sei aus dem Kosmos beseitigt worden, und zwar sei dies brennendes, aber finsternisartiges und dunkles, der Nacht gleiches Feuer. In den andern Elementen aber und in den Pflanzen und Lebewesen in ihnen sei die göttliche Kraft in ungleichem Maße vermischt enthalten. Deswegen sei auch der Kosmos ins Dasein gerufen und in ihm Sonne und Mond, die beim Entstehn und Vergehn immerfort die göttliche Kraft von der Hyle absondern und zu Gott geleiten. Denn zu dem Demiurgen habe sich auf das Licht der Sonne eine weitre Kraft niedergelassen und habe dies Werk durchgeführt, und diese Sache sei ganz deutlich und sozusagen einem Blinden offenbar. Denn während der Perioden des Zunehmens nehme der Mond die von der Hyle ausgeschiedene Kraft und fülle sich mit ihr diese Zeit über, wenn er aber voll sei, so sende er sie während der Perioden des Abnehmens zur Sonne hinauf. Diese aber schicke sie zu Gott und empfange, wenn das geschehn, wiederum den vom nächsten Vollmond zu ihr gelangenden Seelenzugang, nehme ihn auf, lasse ihn ebenso sich selbständig zu Gott begeben und führe dies Werk ganz durch. Es sei auch in der Sonne ein Bild, so wie die Gestalt des Menschen ist, sichtbar geworden, und die Hyle sei ihm gegenüber von dem Ehrgeiz ergriffen worden, aus sich selber den Menschen gemäß der sie ganz durchdringenden Vermischung mit jener Kraft zu bilden, so daß also auch er einen Teil der Seele erhielt. Seine Gestalt aber habe sehr dazu beigetragen, daß der Mensch an der göttlichen Kraft größern Anteil erhielt als die übrigen sterblichen Lebewesen: sei er doch selber ein Bild der göttlichen Kraft. Christus aber sei der Geist (νοῦς). Er sei einst von dem obern Ort gekommen, habe einen sehr großen Teil dieser Kraft für Gott befreit und endlich als Gekreuzigter die Erkenntnis bereitet, daß auf solche Weise auch die göttliche Kraft in die Hyle eingefügt, in ihr gekreuzigt sei. Da nun der Untergang der Hyle von Gott beschlossen ist so müsse man sich aller beseelten Dinge enthalten, müsse Gemüse speisen, und was immer sonst empfindungslos ist, und sich der Ehe, der Liebesfreuden und der Kinderzeugung enthalten, damit nicht die Kraft

1) So nach Brinkmanns Umschreibung.

durch die Erbfolge der Geschlechter länger in der Hyle weile. Man dürfe sich aber bei der Durchführung der Reinigung der Dinge, deren (Licht-) Kraft die Vermischung mit der Hyle besudelt habe, nicht den Tod geben. Das sind die hauptsächlicheren ihrer Lehren. Am meisten verehren sie Sonne und Mond, nicht als Götter, sondern als den Weg, auf dem man zu Gott gelangen kann. Wenn aber die göttliche Kraft reinlich ausgeschieden ist, so stürzt nach ihrer Lehre das Feuer außerhalb des Kosmos zusammen und verbrennt sich selber und alles andre, was noch von der Hyle übrig ist."

Diese Darstellung, die in wesentlich derselben Gestalt auch bei dem christlichen Autor Titus von Bostra auftritt, klingt allerdings zunächst sehr anders als der Mythus, der vorhin nach Theodor bar Kōnai mitgeteilt wurde.[1]) Aber bei näherm Zusehen schwinden die Unterschiede. Zunächst sind die einzelnen Stadien des Schöpfungsdramas hier genau so scharf voneinander abgehoben wie dort, und ist die Darstellung des Ereignisablaufes hier und dort bis auf unwesentliche Einzelheiten identisch. Zwar ist die Zahl der auftretenden Gottwesen hier viel geringer, aber diese Gottwesen sind gerade diejenigen, die wir vorhin als die eigentlich aktiven und den Mythus konstituierenden bezeichneten: der erste Gottesbote, der in die Gewalt der Finsternis gerät — der zweite Gottesbote, der den ersten befreit und dann den Kosmos errichtet — der dritte, der, mit dem Sitz in der Sonne, den Kosmos und das Lichtbefreiungswerk in Bewegung setzt und als dessen Vertreter der Heilsbote und Träger des erlösenden Wissens, Jesus, zu den Menschen gesandt wird. Nur daß diese Gestalten hier ganz andre Bezeichnungen tragen. Während sie dort schwer durchsichtige Begriffsnamen führen, werden sie hier mit den Standardbegriffen der hellenistischen Philosophie benannt: an Stelle des Urmenschen erscheint die Seele, an Stelle des Lebendigen Geistes der Demiurg, und während der Dritte Gesandte hier unbenannt bleibt, wird

1) Eine parallele Betrachtung der beiden Texte hat schon Prof. Reitzenstein, Die Göttin Psyche S. 6 ff., angestellt. Er sieht S. 7 mit Cumont „in dieser rein mythologischen Darstellung [Theodor bar Kōnai's] die ursprüngliche religiöse Gedankenform" und in Alexanders Bericht „eine philosophische Dichtung, in der die Allseele ganz für die mythologische Figur des ersten Menschen eingesetzt ist." Es ist zu beweisen, daß, soweit hier von ursprünglicher und sekundärer Form die Rede sein kann, das Umgekehrte gilt. Ferner nimmt Reitzenstein S. 13 an, „daß der Manichäismus neben dem Mythos von dem ersten Menschen noch einen zweiten Mythos anerkannte, in welchem an die Stelle des ersten Menschen die große Psyche eingesetzt war". Es ist zu beweisen, daß vielmehr dem μῦθος vom Urmenschen bei Mani der λόγος von der Seele entspricht. Was es mit der „großen Psyche" (*manōhmīδ vazurg*) in den Turfanfragmenten M 583 und M 2 auf sich hat, habe ich Stud. S. 245ff. gezeigt. — Daß die in dieser Arbeit vorgetragene, von Prof. Reitzensteins Ergebnissen stark abweichende Beurteilung des Manichäismus den Blick für die bahnbrechende Bedeutung seiner Forschungen nicht zu trüben vermag, braucht kaum gesagt zu werden.

Jesus bzw. Christus genannt und zugleich mit dem Geist gleichgesetzt. Und die beiden Urmächte, der Vater der Größe und der König der Finsternis, heißen hier Gott und Hyle. Suchen wir einen Zusammenhang zwischen diesen Begriffen herzustellen, so ergibt sich uns die Reihe: Gott — Seele — Geist — Hyle. Und nun erhalten wir auf einmal die Möglichkeit, den ganzen manichäischen Schöpfungsmythus als Versinnbildlichung eines sehr einfachen und bekannten Gedankens zu verstehn, des Gedankens, daß die aus Gott hervorgegangene Seele durch die Verbindung mit dem Körper in die Gewalt der Materie geraten ist, daß sie dadurch dem Übel und dem Leiden preisgegeben ist und das Bewußtsein ihrer wahren Herkunft und Bestimmung verloren hat, aber durch den von Gott ausgehenden Geist erweckt und erlöst wird. Dieser Gedanke hat den Sinn, die Organisation des Menschen zu erklären: der Mensch, so will er sagen, besteht aus dem Geist, der ganz der obern, und dem Körper, der ganz der niedern Welt angehört, und mitten zwischen diesen beiden steht die Seele, der obern Welt zugehörig und doch durch den Körper mit klammernden Organen der niedern Welt verhaftet. Diese Organisation des Mikrokosmos aber findet ihr Gegenbild in der des Makrokosmos, der ebenso eine Mischung von göttlich lichter Lebenskraft und finsterm Stoff ist und darum ebenso der Erlösung bedarf wie der einzelne Mensch.

8. Aber ist diese Interpretation berechtigt? Ist nicht vielmehr anzunehmen, daß uns Alexander nicht den Mythus in seiner Ursprünglichkeit, sondern in philosophischer Ausdeutung und Umdeutung überliefert, zumal da er doch anscheinend ausdrücklich interpretiert, wenn er von der Kraft redet, „die wir ‚Seele' nennen", und der andern, „die wir den Demiurgen nennen"? Und scheitert diese seine, von uns versuchsweise angenommene Deutung nicht vor allem daran, daß sie an Stelle des Prinzips der Finsternis, das sich doch nur aus einem gnostisch-dualistischen, zwischen Licht und Finsternis einen absoluten Wertunterschied setzenden und diesen Wertunterschied in einen metaphysischen Gegensatz umdeutenden Denken herleiten läßt, den zunächst wertindifferenten Begriff der Hyle, also der Stofflichkeit, einführt?

Alle diese Bedenken lassen sich mit Sicherheit entkräften, d. h. es läßt sich beweisen, daß Mani selber diese rein philosophischen, aus dem griechischen Denken herrührenden Begriffe in genau dem gleichen Sinn gebraucht hat wie Alexander. Wie ist dieser Beweis anzulegen? Offenbar doch so, daß das Auftreten und der theoretische Gebrauch dieser Begriffe, also der Seele, des Geistes und der Hyle, entweder in Originalschriften von Mani oder in solchen Teilen der manichäischen Überliefe-

rung nachgewiesen wird, von denen zu Alexander kein andrer Weg führen kann als über ihren gemeinsamen Ausgangspunkt, das αὐτὸς ἔφα Manis. Das trifft vor allem für die Urkundenfragmente des zentralasiatischen Manichäismus zu: eine direkte Beziehung zwischen ihnen und Alexander, gleichviel in welcher Richtung, ist offenbar völlig ausgeschlossen.

Es ist also zu zeigen, daß in der manichäischen Überlieferung die Gleichsetzung des Urmenschen mit der Seele, Jesu als des Heilsboten mit dem Geist und des Prinzips der Finsternis mit der Hyle bezeugt ist. Was die erste Gleichung: Urmensch—Seele anbetrifft, so kann ich mich kurz fassen: sie ist seit G. Flügel von allen Forschern anerkannt, und daß sie von Mani selber herrührt, bestätigen zwei zentralasiatische Urkunden.[1]) Der oben S. 91 f. erwähnte türkische Beichtkatechismus redet von dem „Sohn des Ohrmazd, dem Fünfgott, unsrer Seele", und entsprechend heißt es in einem persischen Fragment von dem Herrn der Finsternis: „Dann barg er aus den fünf Elementen (Amahraspands), der Rüstung des Ohrmazd, die gute Seele und fesselte sie in die Unreinheit." Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Mani selber, wenn er persisch und für Perser schrieb, statt „Urmensch" den Namen des Gottes Ohrmazd einsetzte, und wir sahen ferner, daß der Urmensch mit den fünf Lichtelementen gegen die Finsternis auszog und sie im Kampf verlor. Darum wird in den beiden zitierten Stellen nicht der Urmensch in seiner Totalität, sondern genauer nur der Teil seines Wesens, den er an die Finsternis verliert, als die „Seele" bezeichnet, insofern als eben aus diesem Teil später die Seele des irdischen Menschen hervorgeht. Wir lernen also, daß die Gleichung: Urmensch — Seele zwar nicht unrichtig ist, aber der genaueren Fassung bedarf: nicht der Urmensch als solcher, sondern die Kraft, die er verliert, muß im strengern Sinne mit der „Seele" gleichgesetzt werden. Ihr gegenüber steht der höhere Teil seines Wesens, der, wie wir sahen, vom Lebendigen Geist befreit und in die Lichtwelt zurückgeführt wurde. Und nun beachte man, wie geschickt diese Schwierigkeit bei Alexander umgangen ist: er redet — in genauester sachlicher Übereinstimmung mit den beiden ebenerwähnten Zitaten — von der Seele durchweg nur als von einer Kraft (δύναμις), die von der Finsternis verschlungen wird und in ihr fortwirkt, und übergeht dabei den korrespondierenden Vorgang der Befreiung eines höhern Elementes, das mit dieser „Kraft" zugleich in die Finsternis gesandt, aber unter Loslösung von der „Kraft" wieder befreit wird. Er geht vielmehr unmittelbar auf den beginnenden Befreiungsprozeß der Kraft selber über. Die mythische Gestalt des Urmenschen ist also komplexer als der Begriff der

1) Die folgenden Belege sind Stud. S. 249 ff. näher behandelt.

„Seele“: sie versinnbildlicht eben die bereits dem Urmenschen — daher sein Name — eigne menschliche Doppelnatur, die aus einem höheren, göttlich freien und aus einem niedern, stoffgebundenen Teil besteht. Warum Mani die Gestalt des Urmenschen als mythischen Träger der Seele einführt, ist nicht schwer zu sagen: er gewann damit die Möglichkeit, die Mythen von einem lichten und göttlichen Prototyp der Menschheit, die er in der iranischen Überlieferung (Gayōmard) und in der älteren Gnosis (ἀρχάνθρωπος der Clementinen) vorfand, aufzunehmen und ihren Sinn von seiner eignen Ansicht aus zu interpretieren.

Einfacher steht es mit der zweiten Gleichung: Jesus = Geist (νοῦς)[1]). Wir sahen, daß in den Fragmenten aus Manis Šāβuhraγān Jesus unter einem Namen auftritt, der seiner Etymologie nach „Verstandeswelt“ bedeutet. Man muß sich diesen persischen Namen (כ̄רדישחר) nur ins Syrische und ins Griechische übersetzen — syrisch עלמא דהונא, beide Begriffe belegt bei Theodor bar Kōnai 127, 14 und 127, 7 Pognon, griechisch ὁ αἰὼν τοῦ Νοῦ —, um ihn zu verstehn: er bedeutet „der Aeon ‚Nous‘“. Wenn Jesus nicht einfach als Nous, sondern mit dem Zusatz „Aeon“ bezeichnet wird, so wird er damit zugleich mit dem ersten und obersten der fünf Lichtaeonen gleichgesetzt, von denen Mani die Gottheit umgeben sein läßt. Jedenfalls steht es fest, daß er Jesus mit dem Geist gleichsetzte.

Wie steht es nun drittens mit der Gleichung: Finsternis = Hyle? Wir haben sichere Belege dafür, daß Mani selber das ins Syrische entlehnte Wort ὕλη (*hūlē*) gebraucht hat[2]), und können sogar ziemlich sicher damit rechnen, daß Mani auch das griechische Wort selber gekannt und benutzt hat — seitdem nämlich mit Sicherheit bewiesen ist, daß er zwei Begriffe in der Schilderung der Kosmogonie mit rein griechischen Worten bezeichnete, die sonst als syrische Lehnworte nicht belegt sind: Er nannte die seelensammelnden Helfer des Dritten Gesandten ὑποδέκται, d. h. wörtlich „Steuereinnehmer“, und die tote Masse, die nach der Befreiung aller Lichtteile vom Kosmos zurückbleibt und von dem end-

---

1) Stud. S. 284 ff. — Ich brauche statt „Intellekt“ das Wort „Geist“, weil der Begriff nicht auf das Psychologische eingeschränkt ist, obwohl die erstere Grundbedeutung auch in der manichäischen Überlieferung gelegentlich noch eindeutig hervortritt, vgl. Alex. Lycop. S. 35, 5.

2) Ausschlaggebend ist das Zeugnis des Faustus, bei Augustin contra Faustum 20,3, S. 537, 13 Zycha: *bonis omnibus principium fateor deum, contrariis vero hylen*; *sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat.* Ephraem berichtet im 3. Mēmrā an Hypathius (ed. Mitchell I 71, 18), Mani habe gelehrt, „daß einst die Hyle Denkfähigkeit gewonnen habe“ (דבזבן חד קנת הולא מחשבתא) und betont im 5. Mēmrā (l. c. S. 140 ff.), daß Mani ebenso wie Marcion und Bardesanes eine Lehre von der Hyle aufgestellt habe. Auch die Act. Arch. und Titus von Bostra brauchen das Wort durchweg.

zeitlichen Weltenbrande verzehrt wird, βῶλος „Klumpen".[1]) Aber es kommt, wie bemerkt, nicht so sehr auf das Wort an als auf die Feststellung, in welchem Sinne Mani es gebraucht hat.

Wie schon hervorgehoben wurde, ist es schwierig, den neutralen Begriff der Hyle auf das manichäische Prinzip der Finsternis angewandt zu denken.[2]) Wieder ist es Alexander, der diese Schwierigkeit aufhebt, indem er genau die manichäische Definition der Hyle angibt und sie von der platonischen und aristotelischen abgrenzt. Für Mani bedeutet nach ihm Hyle die „ungeordnete Bewegung". Als platonische Definition gibt er an, die Hyle sei allempfänglich, Mutter und Amme; er zitiert also den Timaios (49 A ff.), und es nimmt nur wunder, daß er sich anscheinend nicht daran erinnert, daß in demselben Timaios kurz vorher (30 A) eine Schilderung der Hyle vor der κοσμοποιία steht, die der manichäischen Definition ganz nahe kommt: „Da Gott wollte, daß nach Möglichkeit alles gut und nichts schlecht sei, da er jedoch wahrnahm, wie alles, was sichtbar war, nicht Ruhe hielt, sondern sich unvollkommen und ungeordnet bewegte (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως), so führte er es aus der Unordnung zur Ordnung." Daß die Hyle als ungeordnete Bewegung sehr viel leichter durch die Finsternis symbolisiert werden konnte, liegt auf der Hand. Aber was haben wir uns in Manis Sinne unter der ungeordneten Bewegung zu denken? Die Frage läßt sich durch Heranziehung einiger weitrer Angaben bei Alexander beantworten. Zu der manichäischen Lehre, daß nach Ausscheidung desjenigen Lichtes, aus dem Sonne und Mond gebildet wurden, das brennende, aber finsternisartige Feuer zurückblieb, das dann unter die Erde gebannt wurde, bemerkt er an einer spätern Stelle (38, 17) sehr richtig, daß dies Feuer recht eigentlich das Wesen der Hyle im manichäischen Sinne repräsentiere. An einer andern Stelle (22, 5) kommt er auf die beiden Begriffe der bösen Lust (ἡδονή) und der Begierde (ἐπιθυμία) zu sprechen und sagt: „Diese nennen sie (die Manichäer) die größten Übel, und sie sind es vor allem, um derentwillen sie die Hyle hassen." Wir gewinnen also drei Repräsentanten der Hyle als der ungeordneten Bewegung: das unterirdische Feuer, die böse Lust und die Begierde — und das gibt offenbar einen sehr guten Sinn: während das Feuer mit seinem Flackern und Prasseln und Qualmen die ungeordnete Bewegung in der Welt vortrefflich symbolisiert — es bleibe hier außer acht, wieweit etwa ältere Lehren vom Urfeuer und

---

1) Burkitt, Intr. Essay (s. o. S. 73, A. 1) S. CXXXIX und The Religion of the Manichees S. 66, 95.

2) Ich brauche hier wohl nicht den Einwand zu befürchten, Mani habe den Begriff bereits in diesem Sinne aus einem ältern gnostischen System „entlehnt". Denn es fragt sich, wie er ihn definierte, und diese Frage läßt sich eindeutig beantworten.

vom Unterweltsfeuer benutzt sind —, drückt sich in der Begierde und der bösen Lust ebenso treffend die ungeordnete Bewegung im Menschen aus.

Diese Faktoren nun sind, im Gegensatz zu der Idee der bloßen Stofflichkeit, einer Wertung, und zwar einer negativen Wertung, unterworfen, und so paßt die Symbolisierung durch die Finsternis gut zu ihnen. Zugleich gewinnen wir hier eine ganz besonders deutliche Anschauung eines der Hauptmotive von Manis μυθοποιία: sie gestattet es ihm, makrokosmische und mikrokosmische Erscheinungen kommensurabel zu machen, physikalische Größen einerseits und psychologische bzw. ethische anderseits gewissermaßen auf einen logischen Nenner zu bringen. Ja man kann geradezu sagen, daß eben dies Bestreben, die Beziehung von Physischem und Psychischem in eine unbestimmbare Einheit umzudeuten, die Erklärung dafür gibt, daß Mani seine Probleme zwar im allerersten Ansatz begrifflich fassen konnte, jedoch um sie zu entwickeln, nicht den Weg begrifflicher, dialektischer Entfaltung der Probleme beschreiten konnte, sondern zum Mythus greifen mußte. Es treffen hier ein selbständig theoretisches und ein traditionalistisches Motiv zusammen. Einerseits zieht Mani die letzten Folgerungen aus dem Streben nach einer im strengsten Sinne einheitlichen Weltanschauung, die nicht nur sagt, was ist, sondern im engsten Zusammenhang damit, was zu tun ist. Weltdeutung und Ethik werden in die denkbar engste Beziehung gebracht. Der Gesichtspunkt, der den Sinn der Welt und der menschlichen Existenz *uno intuitu* zu überschauen gestattet, soll zugleich eine sachlich gegründete Übersicht über die aus dem Wesen der Dinge für das sittliche Handeln sich ergebenden Konsequenzen ermöglichen. Das ist aber nichts andres als die Bemühung um eine selbständige Begründung bzw. um eine Rationalisierung der Ethik. Die sittlichen Gebote werden nicht mehr aus dem unerforschlichen Ratschluß des irrationalen göttlichen Willens hergeleitet, sondern aus der richtigen Einsicht in das Wesen der Dinge. Ihre Quelle ist jetzt also nicht mehr der Glaube, sondern die Metaphysik. Mani stellt die Hauptforderungen seiner Ethik, ἄσκησις und ἐγκράτεια, als unmittelbare Folgerungen aus der menschlichen Konstitution, der Fesselung göttlicher Kraft in den finstern Körper dar. Weiter aber steht ihm der Gedanke der allseitigen und genauen Entsprechung der Struktur des Menschen zu der des Kosmos, die vollkommene Übereinstimmung der Zweckbestimmtheit der Welt mit der des Menschen so selbstverständlich fest, daß er auch für die Verwirklichung der Bestimmung beider ein und dieselbe Gesetzmäßigkeit annimmt: das sittliche Handeln ist nach ihm sozusagen eine Abbildung der kosmischen Entwicklung en miniature und umgekehrt. Das ist nun ein außerordentlich komplizierter und beziehungsreicher Sachverhalt, der sich

zwar wohl noch in den allgemeinsten Leitgedanken begrifflich formulieren, aber nicht mehr mit Hilfe des Begriffes vollständig aufrollen läßt. Dafür konnte und mußte der Mythus eintreten.

Und hierzu tritt nun das zweite Motiv, das ich das traditionalistische nannte. Wodurch wurde Mani denn zu der Aufnahme all der einzelnen, aus den verschiedensten Richtungen herbeigeholten mythischen Überlieferungen bewogen, die sich in seiner Kosmogonie nachweisen lassen? Veranlaßte ihn dazu spielerische Phantastik oder dichterische Freude an ihrer Buntheit oder bloße Geheimtuerei? Mag das alles ein wenig mitgewirkt haben — das eigentlich treibende Motiv liegt anderswo. Mit dem Gedanken einer absolut einheitlichen Weltanschauung war für Mani die unerschütterliche Überzeugung von der Einheit alles Wissens verknüpft. Mit andern Worten: aus der Einsicht, daß die Wahrheit nur eine sein könne, zog er die Konsequenz, daß alles irgendwo und irgendwann Gedachte diese eine Wahrheit als Kern enthalten müsse. Daher und nur daher erklärt sich seine Lehre von den frühern Prophetien: jeder Generation und jedem Volke hat Gott, so erklärt er ausdrücklich im Šāβuhraγān, das rechte Wissen und das rechte Handeln vermittelt. Wir werden noch sehn, wie sich von hier aus die Tatsache erklärt, daß er seine Lehre selber in mehreren voneinander abweichenden Fassungen dargestellt hat, je nachdem ob er zu Zoroastriern oder zu Christen sprach. Von dieser seiner Überzeugung aus versteht es sich nun auch, daß und warum er die Überlieferungen der ältern Religionen aufnahm und in seiner Weise redigierte. Er setzte voraus, daß in ihnen allen bei richtiger Deutung die eine Wahrheit, wie er sie selber vor Augen hatte, zu ermitteln sei. Diese Deutung aber gab er nun nicht in der Form, daß er die alten Mythen nach Art der stoischen Exegese einzeln untersuchte und ihren „physischen" und „ethischen" Sinn herausstellte, sondern er schloß sie alle zu einem einzigen großen Universalmythus zusammen, derart, daß sich der Sinn der einzelnen Elemente hauptsächlich aus ihrer Stellung im Gesamtzusammenhang ergab. Der manichäische Mythus ist daher zwar im wörtlichen Sinne wohl „allegorisch", insofern als er in und mit dem, was er unmittelbar aussagt, noch ein andres meint, aber er ist nicht „Allegorie" in der gewöhnlich mit diesem Wort verbundenen Bedeutung: er ist nicht eine bildliche Darstellung, die ohne beigefügte Erklärung unverständlich bleibt, sondern er zieht diese Erklärung in sich selber hinein: er interpretiert sich selber, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, und ist unter diesem Gesichtspunkt allerdings auch eine großartige künstlerische Leistung.

Aber es wird Zeit, zu der Frage zurückzukehren, ob die drei Begriffe: Feuer, böse Lust und Begierde, in dieser Zusammenstellung auf Mani

selber zurückgehn. Sie wird von den zentralasiatischen Texten bejaht. In einem wichtigen persischen Fragment, das keinen zusammenhängenden Text, sondern eine Reihe von stichwortartig aneinandergereihten Textanfängen enthält, findet sich die Formel: „Über die blinde Begierde, über die feindselige Lust und über das flammende, verzehrende Feuer jammert laut die vorübergehende [d. h. aufsteigende] Seele.“[1]) Außerdem ist diese Dreiheit im Fihrist nachweisbar[2]) und geht durch den ganzen chinesischen Traktat; die Bezeichnungen sind dort: der Dämon der Begierde, der Dämon der bösen Lust, das heftige, verschlingende (oder: hungrige) und vergiftete Feuer.[3])

---

1) Die Stelle findet sich in dem Fragment M 4 (Müller, Handschriftenreste II 53), dessen Anordnung R. Reitzenstein, Das iran. Erl.-Myst. S. 11 ff., festgestellt hat, in dem ich jedoch nicht, wie er, eine „abgekürzte Totenmesse“ mit Mysteriencharakter erkennen kann, sondern ein liturgisches Merkbuch für den gewöhnlichen Gottesdienst, das nirgendwo an ein Mysterium oder gar daran zu denken zwingt, daß hier eine ältere iranische, vormanichäische Kultübung erhalten sei. Der Text lautet: אץ אאז ·בין אץ אר־דיק ודיסגאר אוד אץ אדור טבג ובּרינדג בירז ברמיד גיאן ודראי: Dies übersetzt F. C. Andreas (bei L. Troje, Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot, S. 40, A. 1): „Laut weint auf die Seele wegen dieser drei Dinge, der Lust (*āz*, Sünde *κατ' ἐξοχήν*), der Gier und des Feuers, des brennenden.“ Die von Müller noch nicht erklärte Wendung *burz barmīδ* „laut jammert“ hat C. Salemann, Izv. Imp. Akad. Nauk[6] 6, 1912, S. 37, erstmalig erklärt, vgl. zu *barmīδ* noch mp. *barm-vand* „jammernd“, mazand. *barm-* „weinen, jammern“, Gr. ir. Phil. Ib 187, 365, P. Tedesco, Ztschr. Iran. Indol. IV 138. In der Übersetzung von Andreas sind die Adjektiva *nabīn*, *vaδēsgār* und *vxarēnday* ausgelassen, die Bedeutungen von *āz* = *ἐπιθυμία*, arab. *ḥirṣ*, und *avarzyō* (oder wie sonst zu lesen?) = *ἡδονή*, concupiscentia, arab. *šahwa*, sind fälschlich umgestellt, und welchen persischen Worten die deutschen „wegen dieser drei Dinge“ entsprechen sollen, ist nicht zu erkennen. *nabīn* ist np. *nābīn* „nicht-sehend“, *vaδēsgār* hat schon Salemann (Man. Stud. I 72) schlagend durch np. *baδsigāl* „übelgesinnt, feindselig“ erklärt, und daß *vxarēnday* = *xᵛarēnday* „fressend“ ist, hat Müller (Doppelblatt, S. 39) gezeigt. Was nun das letzte Wort des Zitates angeht, so dachte ich früher daran, *vaδrāy* zu lesen = np. *baδ-rā* „um des Bösen willen“. Aber das einfache Adjektiv *vaδ* — anstatt des zu erwartenden Abstraktums — wäre befremdlich. Anderseits ist ודראי nicht von der Form וידראי zu trennen, die zweimal in dem Petersburger Frgm. S 9 (Salemann l. c. S. 9, 10, 38) auftritt, einmal, wie hier an unsrer Stelle, als Beiwort zu גיאן, das andre Mal alleinstehend. Ich schlage darum vor, *viδarāy* zu lesen und darin eine partizipiale bzw. adjektivische Bildung auf *-āy* (vgl. Gr. ir. Phil. Ib 279 Nr. 6) von *viδar-dan* (= np. *guδardan*) zu sehn, also mit der Bedeutung „vorbeigehend, durchschreitend“. Gemeint ist das Durchschreiten der Zwischenstationen, das die Seele beim Aufstieg in die Lichtwelt vollzieht. Diese Bedeutung paßt an den drei Stellen gut. — Die Deutung der Stelle bei L. Troje l. c. ist verkehrt.

2) Allerdings treten sie hier nicht zu dritt auf. Das Feuer wird nur im Zusammenhang mit dem endzeitlichen Weltbrande erwähnt, S. 330, 29. Dagegen treten Begierde (*ḥirṣ*) und böse Lust (*šahwa*) mehrfach nebeneinander auf: unter den Dämonen, die den ersten Menschen, Adam, erzeugen, S. 331, 4, — als die beiden Dämonen, die Adam bewachen (vgl. G. Flügel, Mani S. 258), und deren Bezwingung zu der Voraussetzung des Eintrittes in den Stand der Electi gehört, S. 332, 29; 333, 1 —, als die beiden Teufel, die der zum Aufstieg in die Lichtwelt sich anschickenden Seele des Gestorbenen erscheinen, S. 335, 12, 23.

3) Die Hauptstellen sind S. 530, wo von der Einrichtung des Mikrokosmos als Lichtgefängnis durch den Urteufel gesagt wird: „Au milieu, [il plaça le démon de] la convoitise [et celui de] la concupiscence . . . Le feu violent, vorace et empoisonné, il lui laissa pleine

Dadurch ist die Gleichung: Hyle = ungeordnete Bewegung = Feuer, Begierde, böse Lust für Mani selber gesichert, und es ist gezeigt, in welchem Sinn er die Hyle als widergöttliches Urprinzip ansetzen und sie sodann durch die Finsternis symbolisieren konnte. Denn er faßt die Hyle nicht als Materie, sondern sozusagen als das bestimmende Wesensmerkmal der Materie, eben als ungeordnete Bewegung, und gibt ihr damit eine Deutung, die es von vornherein verständlich macht, inwiefern sie als bös, ja geradezu als das Prinzip des Bösen gefaßt werden kann. Daß wir hier wirklich Manis eignen Gedanken treffen, dafür läßt sich noch ein letztes Argument anführen, das ich für ausschlaggebend halte. Ich habe mich oft gefragt: wie kam Mani zu der Auffassung, daß die Hyle zwar im Uranfang in wilder, gärender Bewegung war und dadurch eine Bedrohung für die Lichtwelt bedeutete, daß sie dann aber, wenn das Licht, das in ihre Gewalt gefallen war, im Ablauf des Weltgeschehens ihr langsam wieder entzogen ist, als starre, tote Masse zurückbleibt und nicht in den uranfänglichen Zustand der tobenden Bewegung zurückfällt, also aufs neue die Lichtwelt gefährdet? Die Antwort ergibt sich eben erst dann, wenn man hinter dem mythischen Geschehen und seinen Gestalten festumrissene gedankliche Zusammenhänge sehn gelernt hat. Die ungeordnete Bewegung ist, so haben wir in Manis Sinne den Zusammenhang herzustellen, von sich aus unbeseelt und darum ohne eigentliches Leben; sie gewinnt es erst durch die göttliche Lichtsubstanz, die in sie eindringt. Damit empfängt sie die Fähigkeit zur Gestaltwerdung und investiert gewissermaßen im Aufbau der sichtbaren Welt zugleich mit den Lichtteilen, die sie sich angeeignet hat, ihre eigne Natur: das Feuer in den niedern Geschöpfen, Begierde und böse Lust im Menschen. Indem nun aber die in den geschaffenen Wesen gefangenen Lichtelemente geläutert und eben dadurch frei werden, wird mit ihnen den körperlichen Gestalten das Leben wieder entzogen, so daß deren stofflicher Rest als tote Masse zurückbleibt. Für diesen Gedanken besitzen wir sogar noch ein authentisches Zeugnis von Mani. Der arabische Gelehrte Bērūnī hat uns in einer kulturgeschichtlichen Monographie über Indien ein Zitat erhalten, das vielleicht aus dem 12. Kapitel von Manis „Buch der Geheimnisse" stammt (s. o. S. 75 Anm.). Mani spricht hier seine Anschauung durch den Mund Jesu aus: „Die Jünger fragten Jesus (über ihn das Heil!) nach dem Leben der leblosen Dinge (*mawāt*), worauf er zu ihnen sagte: Wenn das Leblose von dem mit ihm vermischten Lebendigen getrennt wird und für sich isoliert auftritt, so wird es wieder-

---

liberté . . .", und S. 537, wo es umgekehrt vom Befreiungswerk des Lichtgesandten heißt: „Les deux démons de la convoitise et de la concupiscence, il les emprisonne au milieu. Le feu violent, affamé et empoisonné, il le laisse en liberté", vgl. noch S. 523 mit Anm. 3.

um leblos und ist nicht fähig zu leben, während das Lebendige, das sich von ihm trennt, lebendig bleibt und nicht stirbt."[1])

Damit ist unser Beweis abgeschlossen. Er hat gezeigt, daß die Darstellung des manichäischen Schöpfungsmythus bei Alexander von Lykopolis nicht, wie bisher angenommen, eine freie philosophische Ausdeutung, sondern eine vollkommen getreue Interpretation ist, deren begriffliches Inventar von Mani selber herrührt. Damit ist zugleich erwiesen, daß Mani nicht ein phantastischer Dichter oder Goët war, sondern von einer ihm selber in begrifflicher Klarheit — die er aus genau angebbaren Gründen nicht festhalten konnte — vor Augen stehenden Problemstellung ausging, und daß diese Problemstellung: die Frage nach dem Verhältn s von θεός und ὕλη, ψυχή und νοῦς, nie und nimmermehr aus der Tradition älterer orientalischer Religionen, sei es der babylonischen, sei es der persischen, sei es gar der indischen, hergeleitet werden kann, sondern Manis Vertrautheit mit griechischem Denken und griechischer Wissenschaft voraussetzt. Auch das ist nicht zweifelhaft, auf welche Tradition des griechischen Denkens diese Problematik letztlich zurückgeht: es ist die Linie, die vom Timaios und von Poseidonios' Timaioskommentar anhebt und, wenn wir auf den Orient sehn, zu Philo und zum Hermetismus hinführt[2]). Die Frage, durch welche Vermittlung Mani mit ihr in Berührung gekommen ist, muß an dieser Stelle noch offen bleiben; sie kann erst beantwortet werden, wenn eine der vorliegenden entsprechende Analyse des Systems des Bardesanes vorgenommen ist. Einige vorläufige Bemerkungen mögen hier noch ihren Platz finden.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals, auf welche Gründe sich die heute allgemein angenommene Beurteilung des Manichäismus als „rein orientalischer" Religion stützt. Die Harnacksche Definition (s. o. S. 68) fußt ausgesprochenermaßen auf der von K. Kessler versuchten Her-

---

1) S. 23, 20 Sachau (Übers. I 48).

2) Auf eine sehr auffallende Parallele zum manichäischen Urmenschmythus bei Philo weist Prof. Reitzenstein mich freundlichst hin. Sie findet sich in der Deutung der Verordnungen über den Hohenpriester Lev. 21, 10 ff., De fuga et inv. § 108 ff. Der Hohepriester ist der λόγος θεῖος, sein Vater ist Gott, der Vater aller Dinge, seine Mutter die Weisheit, durch die alles zur Entstehung kam — auch bei Mani wird die „Mutter" mit der „Weisheit" kombiniert und tritt als demiurgische Gottheit auf! Der πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος bekleidet sich mit dem Kosmos wie mit einem Kleide, entsprechend die Teilseele mit dem Körper und das Bewußtsein des Weisen mit den Tugenden — alle drei Metaphern treten in derselben Parallelität bei Mani auf! Also schon zweihundert Jahre vor Mani wurden die Hauptbegriffe der hellenistischen Metaphysik in einen ähnlichen mythischen Zusammenhang transponiert wie bei ihm. Die individuelle Eigenart seines Systementwurfs tritt natürlich angesichts solcher möglichen Vorbilder nur noch schärfer hervor.

leitung der manichäischen aus der altbabylonischen Mythologie.[1]) Kessler verglich, obwohl er den selbständigen systematischen Gehalt der manichäischen Lehre nicht verkannte[2]), die einzelnen Gottheiten der manichäischen Kosmogonie mit babylonischen Göttergestalten: den 'Vater der Größe' mit Ea, die neben ihm stehende 'Mutter der Lebenden' mit Eas πάρεδρος Damkina, den Urmenschen mit Marduk, den 'Lebendigen Geist' mit Rammān usw. Das sind Spielereien, die erst gefährlich werden, wenn Kessler weiterhin „das geraubte Licht des Urmenschen . . . mit dem Blute vom Kopfe des Bel" vergleicht, „aus dessen Vermischung mit der Materie bei Berossus der Mensch gebildet wird", oder wenn er „die manichäische Stufenmechanik zur Herbeiführung der Erlösung, ebenso wie das Bema"[3]) als „eine Nachbildung des altbabylonischen Tempelbaues in Pyramidenform" erklären will. Selbst wenn Mani eine auch nur von fernher so genaue Kenntnis der altbabylonischen Religion gehabt haben sollte, wie wir sie heute haben — und alle Wahrscheinlichkeit spricht dagegen —, so gibt es doch keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß er sich bei der Aufstellung seiner Göttergestalten wirklich diese bestimmten babylonischen Gottheiten zum Vorbild genommen hätte. Und selbst wenn die Möglichkeit dazu theoretisch zuzugeben wäre, so hätten wir doch damit nicht das allermindeste für das Verständnis des manichäischen Mythus gewonnen: denn die in ihm auftretenden Gottwesen werden ja nicht dadurch verstehbar, daß sie die Götter älterer Religionen widerspiegeln, sondern gewinnen ihren Sinn durch die Leistung, die sie innerhalb des Mythus selber erfüllen, also dadurch, daß sie, jeder an seiner festen Stelle, Träger einer neuen Idee, der Idee der Befreiung des in der Welt und im Menschen festgehaltenen Lichtes sind. Diese Idee aber hat ganz gewiß mit der babylonischen Religion nichts zu tun.

Viel wichtiger und fruchtbarer ist die Frage, ob sich, abgesehn von den mythischen Einzelgestalten, Reflexe des mythischen Geschehens, das für die babylonische Kosmogonie typisch ist, in der manichäischen nachweisen lassen. Das ist allerdings möglich. Im Mittelpunkt der babylonischen Kosmogonie steht der siegreiche Kampf Marduks gegen die Tiāmat. Diese Hauptszene ist nun, aber wohlgemerkt als Nebenepisode, in den manichäischen Mythus übertragen worden, und zwar ist hier die kämpfende Gottheit gerade nicht der von Kessler mit Marduk kombinierte Urmensch selber, sondern der 'Licht-Adam', einer der fünf

1) Letzte Zusammenfassung in Haucks Realenzyklopädie[3] XII 226 f.

2) „Mani ist also ein Philosoph, aber er kleidet seine Ideen in eine Fülle mythologischer Gebilde. Diese entlehnt er, ebenso wie die älteren Gnostiker, nicht seiner Phantasie, sondern einem Vorgefundenen, Überlieferten. Und dieses ist die babylonische Religion." (l.c.)

3) Die bei dem jährlichen, der Erinnerung an Manis Kreuzestod und Himmelfahrt geweihten Hauptfest der Manichäer benutzte fünfstufige Tribüne.

Helfer des Lebendigen Geistes, also eine ganz im Hintergrunde stehende Nebengottheit. Aus dem Auswurf der vom Dritten Gesandten betörten Dämonen (s. o. S. 82, A. 2), der auf das Wasser fällt, bildet sich „ein fürchterliches Tier nach dem Ansehn des Königs der Finsternis, gegen das der 'Licht-Adam' ausgesandt wurde. Er kämpfte mit ihm, besiegte es, warf es auf die Hüfte, stieß ihm mit der Lanze ins Herz, warf ihm seinen Schild aufs Maul, stellte ihm seinen einen Fuß auf die Schenkel und den andern auf die Brust."[1]) Daß dies eine Nachbildung des babylonischen Mythus[2]) ist, unterliegt keinem Zweifel; aber beachtenswerter als diese Anlehnung ist die Freiheit, mit der Mani den gegebenen Stoff benutzt. Er reproduziert ihn nicht einfach, sondern deutet ihn, indem er ihn an der passenden Stelle in seinen eignen Mythusentwurf einordnet. Das urweltliche Ungeheuer des babylonischen Mythus wird bei ihm zu einem Erzeugnis der Dämonen, das nach dem Bilde des Urteufels gestaltet ist. Und als sein Bekämpfer erscheint eine niedere Gottheit, die sich allerdings durch ihren Namen 'Licht-Adam' als eine Replik der Gestalt des Urmenschen zu erkennen gibt. Der babylonische Mythus wird also gewissermaßen relativiert, er wird aus einem die ganze Szene beherrschenden Urphänomen zu einer Episode innerhalb eines größern Zusammenhanges und eben dadurch für Mani erst sinnvoll. Wir werden sehn, wie Mani in genau derselben Weise die Christologie in seinen Mythus eingearbeitet hat.

Wenn also die babylonische These Kesslers zwar einen richtigen Kern enthält, aber nicht als Erklärungsprinzip des manichäischen Systems gelten kann, eben weil sie tatsächlich nichts Wesentliches erklärt, so gilt grundsätzlich das gleiche von dem Unternehmen Boussets (s. o. S. 67), auf Grund eines allerdings viel breiteren Materials mit weiteren Gesichtspunkten und strengerer Methode den manichäischen Mythus zu erklären. Selbst wenn seine Herleitungen der mythischen Details zum größeren Teil zutreffen[3]), so ist doch damit das eigentliche Problem: welches denn die systematische Einheit dieser disiecta membra ist und wie Mani ihren Zusammenhang verstanden wissen wollte, nicht nur nicht gelöst, sondern nur neu und dringlicher gestellt. Bousset gesteht zu, daß die von ihm analysierten Elemente von Mani zu einer „höheren Einheit" vereinigt sind, ohne zu sagen, worin diese Einheit besteht — aber gerade das ist doch das einzige, was an der ganzen Sache überhaupt interessant und wissenswert ist.

---

1) Stud. S. 346. 2) Vgl. etwa B. Meissner, Babylonien und Assyrien II 178 f.

3) Wie anders sich diese Details darstellen, wenn man sie nicht auf ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, sondern auf ihre Bedeutung hin betrachtet, wird unten S. 125 f., am Beispiel der Elementenlehre gezeigt.

Was ist nun grundsätzlich gegen diese Erklärungsversuche[1]) einzuwenden? In der Hauptsache doch wohl, daß sie bei dem stehn bleiben, was Mani gesagt hat, und nicht weiter fragen, was er mit dem Gesagten gemeint hat, vor allem aber: warum er das Gemeinte gerade so gesagt hat. Sie lassen, um es anders zu sagen, die Frage nach der Form des Denkens außer acht, die das manichäische System beherrscht, und damit die Frage nach der Stellung, die diese individuelle — aber in ihrer Individualität typische — Denkform in der Entwicklungsgeschichte des Denkens überhaupt einnimmt. Diese Frage lautet: was versteht Mani unter Wissen, und wieweit ist das Faktum des Wissens bei ihm ein rationales? Entwicklungsgeschichte des Denkens heißt nichts andres als Geschichte der Rationalisierung des Denkens. Die genaueste und dabei umfassendste Frage, die an das manichäische System zu stellen ist, würde daher lauten: Auf welcher geschichtlichen Stufe der Denkrationalisierung steht Mani?

Wir haben diese Frage bereits schlagwortmäßig beantwortet: es ist die Stufe des gnostischen Denkens. Gnosis heißt, so sahen wir, richtiges und kraft seiner Richtigkeit erlösendes Wissen. Eine tiefergehende Analyse ist hier nicht am Ort, nur so viel sei nachdrücklich festgestellt: das gnostische Denken läßt sich nicht verstehn, wenn man es etwa als eine letzte Urform des Denkens auffaßt (wie Spengler und andre versucht haben), sondern nur dann, wenn man es entwicklungsgeschichtlich einreiht und es aus dem Zusammenwirken zweier Traditionen verschiednen Ursprungs begreift, einer wesentlich stoffgebenden und einer formenden: der der altorientalischen Religionen und der des griechischen begrifflichen Denkens. Nur daß man diese beiden Traditionen unter keinen Umständen als „Religion" und „Philosophie" in dem modernen,

---

1) Erst während der Schlußredaktion dieser Arbeit wird mir die Betrachtung des Manichäismus bei G. P. Wetter (Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus, 1915, S. 106 ff.) zugänglich. Sie steht im konträren Gegensatz zu der hier vorgetragenen Beurteilung des manichäischen Systems. Nach Wetter wären die mandäische und die manichäische Religion (welche letztere er nicht, wie allein zulässig, von den aus Manis Lehrschriften erhaltenen Fragmenten, sondern von den liturgischen Texten der zentralasiatischen Manichäer her bestimmt, was nicht angeht) nur durch die Persönlichkeit des Stifters Mani, nicht eigentlich in ihrem Lehrgehalt unterschieden. (Tatsächlich besteht zwischen beiden ein Niveauunterschied wie etwa zwischen den Theologien Ritschls und Hofmanns einerseits und der der 'Vereinigung ernster Bibelforscher' anderseits.) Als Kern beider Religionen sei eine aus chaldäischer Tradition herzuleitende Lichtverehrung anzusehn. „Die Zeit" — so meint Wetter S. 110 — „wird hoffentlich bald vorbei sein, da man diese Religion [sc. den Manichäismus] wie ihre Genossen im Gnostizismus als Spekulation, als Philosophie usw. zu verstehn sucht". Hoffentlich wird diese Zeit vielmehr erst eigentlich anfangen, indem zunächst die von Wetter zugrunde gelegte Unterscheidung von Religion und Philosophie als unzulänglich erkannt wird, s. o. S. 68 f.

disjunktiven Verstande der beiden Begriffe voneinander abgrenzen darf. Denn die altorientalische Religionsgeschichte zeigt — bis auf wenige scharf abgezeichnete Ausnahmen — nicht reine, d. h. unintellektualistische „Religiosität" im modernen, sei es kirchlichen, sei es außerkirchlichen Sinne, sondern den immer wiederholten Versuch einer Weltdeutung unter religiösem Aspekt, also gedanklicher Bearbeitung von gegebenen Problemen, die sich alle auf die eine Frage nach dem Sinn der Welt und des Menschen konzentrieren. Das sind aber die Probleme, die sich immer und überall dem Denken stellen und die auch das griechische Denken beherrschten, nur daß sie hier zum erstenmal in die Form der Wissenschaft übergeführt wurden. Die Aufnahme des griechischen Denkens im Orient und seine beispiellose Wirkung dort erklärt sich eben vor allem daraus, daß es dieselben Probleme zum Gegenstande hatte wie die altorientalische religiöse Spekulation, aber auf einer unvergleichlich viel höheren Stufe der begrifflichen Klärung und Durchdringung. So wurde es zu dem Lebenswasser, in dem die alten erstarrten Mythologeme des Orients zu neuem Leben erweckt zu werden schienen. Die Grundbegriffe der griechischen Logik, Metaphysik und Psychologie wurden nun als Schlüssel erkannt, die in jedes Schloß paßten und jede Tür öffneten. Sie gestatteten es, das Wissen zu organisieren, es in präzisen, gültigen und allgemein verständlichen Sätzen und Begriffsgefügen auszudrücken, zugleich aber die Lehren des eignen Altertums durch Erschließung ihres „wahren" Gehaltes zu rechtfertigen und zu erneuern. Die Allegorese, die hier ihren Ursprung hat, ist im Sinne der Zeit eine durchaus ehrliche und aus sachlichen Motiven entsprungene Form der Erkenntnisgewinnung und nichts weniger als beabsichtigte Täuschung.

Von hier, und nur von hier, ist das Verhältnis von begrifflicher Grundlegung und mythischer Ausgestaltung in Manis System richtig zu würdigen. Was wir hier von vormanichäischen mythologischen Motiven finden, hat sozusagen keinen eignen Gestaltwert, sondern einen neuen, durch den gedanklichen Zusammenhang des Systems geschaffenen Symbolwert. Darum bedeutet Manis Lehre auch nicht die „Renaissance" älterer Religionen — wenn anders Renaissance die Wiederbelebung früherer Kulturleistungen in ihrer mit historischem Blick, also par distance, gesehenen Eigenart bedeutet. Denn Mani will die von ihm aufgenommenen Traditionen gerade nicht in ihrem Eigenwesen konservieren, sondern er glaubt sie nur so am Leben erhalten, nur so ihren Sinn retten zu können, daß er sie umformt und neu ordnet.[1])

---

1) Von hier aus wäre nun auch ein Problem aufzunehmen, das über den Rahmen dieser Untersuchung weit hinausführt und deswegen hier nur gestreift werden kann, obwohl es aktueller ist als irgendein andres: das Problem der Herleitung des Manichäismus

Wir haben aber noch die Frage offengelassen, welches neben dem Interesse an der Gewinnung eines einheitlichen Sinnes der Welt und des Menschen, die sich in den beiden Begriffspaaren θεός — ὕλη, ψυχή — νοῦς ausdrückt, das eigentliche wissenschaftliche Interesse ist, das Mani mit seinem Systementwurf verfolgt. Zu dieser Frage nötigt uns die Tat-

---

aus einem älteren „iranischen Erlösungsmysterium". Aus dem Fihrist wissen wir, daß Mani im Šāβuhraγān ausführlich eine Lehre vom Aufstieg der Seele in die Lichtwelt in mythischer Darstellung vortrug. Unter den Turfanfragmenten sind in größerer Zahl Hymnen und liturgische Texte bzw. Reste von solchen gefunden worden, die ebenfalls den Mythus vom Seelenaufstieg zum Gegenstand haben. Sie lassen sich mit zahlreichen inhaltlich und formal verwandten Texten in den mandäischen Schriften und in andern gnostischen Literaturen vergleichen. Die manichäische Form des Mythus, wie sie der Fihrist überliefert, zeigt besonders deutliche Berührungen mit der awestischen Lehre vom Seelenaufstieg, die am ausführlichsten im Haδōxt-Nask dargelegt ist. Diese ganze Literatur hat R. Reitzenstein im ersten Teil seines Buches über 'Das iranische Erlösungsmysterium' untersucht. Dabei ist aber die Frage unerledigt geblieben, ob und wieweit es zulässig ist, in den gnostischen Religionen den Mythus vom Seelenaufstieg isoliert für sich ins Auge zu fassen und von ihm aus nicht nur ihren gedanklichen Aufbau, sondern auch ihre historische Herkunft zu bestimmen. Geht man nun von dem Versuch aus, sich zunächst einmal den ganzen Lehrgehalt etwa der manichäischen Religion zu vergegenwärtigen und die einzelnen Lehrstücke nach ihrer Stellung im Ganzen zu beurteilen, so ergibt es sich, daß der Mythus vom Seelenaufstieg weder sachlich noch historisch gesehn im Mittelpunkt der manichäischen Lehre steht und daher zur Bestimmung weder ihres gedanklichen Gehaltes noch ihrer historischen Stellung unmittelbar verwertet werden kann. Dieser Mythus ist vielmehr nur eins unter zahlreichen Traditionsstücken, die Mani aus den in dieser Abhandlung eingehend gewürdigten Gründen zur mythischen Ausgestaltung seiner Heilslehre aufnahm. Schon vor Manis Zeit war gerade dieser Mythus an vielen Orten lyrisch gestaltet worden und hatte eine Hymnen- und Liturgiendichtung erzeugt, von der wir viele Zeugnisse haben. Sie wurde von Mani aufgenommen und in den Gottesdienst seiner Gemeinde verpflanzt. Daher erklärt sich die reichhaltige Bezeugung dieser Poesie in den zentralasiatischen Fragmenten. Wir wissen, daß sie in dem großen, offiziellen „Hymnenbuch" der manichäischen Kirche gesammelt war. Anderseits ergibt sich von hier aus die Notwendigkeit, zwischen den Gehalten dieser manichäischen Kultpoesie und der Lehre Manis genau so sorgfältig zu unterscheiden, wie es in den zahlreichen analogen Fällen geschieht, die in der Religionsgeschichte erscheinen. Ist dies zugegeben, so folgt daraus für die von Reitzenstein l. c. behandelten Texte eine sowohl inhaltlich wie historisch von der seinen abweichende Interpretation. Es zeigt sich, daß die sehnsüchtige Erlösungsstimmung der Hymnen und Liturgien keineswegs mit dem Erlösungsbegriff Manis identisch ist, daß das Vorkommen des Mythus vom Seelenaufstieg und seine individuelle Ausgestaltung nicht dazu berechtigt, in Manis Lehre „Mysterien" zu finden, und daß endlich mit dem Nachweis von Parallelen in der iranischen Religion noch nichts für den Nachweis der iranischen Herkunft des Manichäismus gewonnen ist. Eine in dieser Linie verlaufende Untersuchung der manichäischen und der verwandten Texte führt also, um es kurz zu sagen, zur Verneinung nicht nur der Rückführung des Manichäismus auf ein „iranisches Erlösungsmysterium", sondern der Existenz eines solchen überhaupt.

Diese kurzen Hinweise müssen an dieser Stelle genügen. Ihre Ausführung kann nur in Form einer vergleichenden Untersuchung der manichäischen, mandäischen und parsischen Zeugnisse zur Seelenaufstiegslehre erfolgen. Übrigens hat, wie ich gegen neuerdings erhobene Bedenken auf Grund eigner Untersuchung nachdrücklich hervorheben möchte, der Erforscher der mandäischen Religion, W. Brandt, den Sachverhalt in allem Wesentlichen richtig beurteilt.

sache, daß Mani sich nicht mit der Betrachtung des Wesens Gottes und der Organisation des Menschen begnügt, sondern eine bis in die Einzelheiten durchgeführte Kosmologie gibt. Diese Tatsache gibt aber auch zugleich die Antwort an die Hand. Der Aufbau der Welt, die Organisation der Natur hat für Mani ein eignes Interesse; neben der psychologisch-soteriologischen Richtung seines Denkens läuft selbständig eine naturphilosophische her, und sie ist es, die eigentlich den Zusammenhang und die Einheit des Systems geschaffen hat. Wir sahen bereits (s. o. S. 114, vgl. auch Stud. S. 299 f.), daß einer der sachlichen Gründe für Manis μυθοποιία darin zu suchen ist, daß ihm der Mythus gestattete, Physisches und Psychisches als Größen gleicher Ordnung zu behandeln. Dies ist aber wiederum darin begründet, daß für ihn das Psychische von vornherein etwas Naturhaftes war. Die Seele gilt ihm als die eine, den Kosmos und den Menschen durchwaltende Lebenskraft, von der die individuellen Seelen nur Teilchen sind. Sie selber ist substantieller Natur, und zwar von lichter Substanz, und sie ist ihrerseits aus den fünf lichten Elementen, Äther, Wind, Licht, Wasser, Feuer, zusammengesetzt. Insofern ist in Manis Sinne das Werk der Lichtbefreiung im Hinblick nicht nur auf den Kosmos, sondern ebenso auf den Menschen durchaus kein symbolischer, sondern ein durchaus realer, physikalisch zu verstehender Vorgang. Die Erlösung des Menschen wird nicht sowohl als psychischer Akt, also als Erlebnis, sondern als ein Naturgeschehn betrachtet. Auch die Ethik Manis ergibt sich aus dieser naturalistischen Grundanschauung. Daraus folgt nun einmal eine Präzisierung unsrer Einsicht in das Verhältnis von unmittelbarem und symbolischem Ausdruck im manichäischen Mythus: während die einzelnen Gestalten und Vorgänge in dem hinlänglich bestimmten Sinne σύμβολα sind, gilt dies für den Gesamtvorgang nicht. Das Lichtbefreiungswerk ist also nicht ein ins Kosmische projiziertes Abbild der individuellen Erlösung, sondern in Manis Sinne läßt sich vielmehr umgekehrt sagen, daß diese nur einen Teilvorgang der realen kosmischen Lichtbefreiung darstellt. Ferner aber müssen wir von dem gewonnenen Punkt aus noch einen Blick auf Manis höchst eigentümliches Verhältnis zur Geschichte werfen. Es wird sich später noch zeigen, daß seine Christologie nichts andres ist als der Versuch einer bis in die letzten Konsequenzen durchgeführten Enthistorisierung der Gestalt Christi bzw. ihrer Umdeutung in eine Naturerscheinung — was mit dem Schlagwort „doketische Christologie" nur ungenügend bezeichnet wird. Und das ist nur der Ausdruck einer bei Mani durchgehenden Tendenz zur Unterordnung und Einbeziehung des historischen in das naturhafte Geschehen. An wenigen Punkten zeigt sich so unverkennbar der Zusammenhang Manis mit dem griechischen

Denken, in dessen Mittelpunkt das Problem des Kosmos steht, und seine Abkehr von der spätjüdischen, durch Paulus im Christentum fortgesetzten Denkrichtung, die es vor allem mit dem deutenden Verstehn der Geschichte zu tun hat. Doch das ist in diesem begrenzten Zusammenhang nicht weiter auszuführen.

Zur Erläuterung und Ergänzung des auf den letzten Seiten Gesagten mag noch ein Beitrag zu einem neuerdings vielfach diskutierten[1]) manichäischen Theorem dienen: der Lehre von den fünf Lichtelementen (Äther, Wind, Licht, Wasser, Feuer), aus denen die ψυχή besteht. Diese Reihe ist für die Stilisierung der manichäischen Lehre sehr wichtig geworden: sie hat als Anlaß und Prototyp der Durchführung des Pentadenschemas durch das ganze System gedient (5 Finsterniselemente, 5 Lichtäonen, die das Wesen Gottes symbolisieren, 5 Körperteile, 5 Tugenden — danach 5 Stufen des Klerus —, 5 Laster; entsprechend im Mythus: 5 Helfer des Lebendigen Geistes, 5 „seelensammelnde Engel" neben dem Gesandten). Die Sache erfordert dringend eine neue Untersuchung, die aber nicht vorgenommen werden kann, solange die wichtigsten mittelpersischen und soghdischen Zeugnisse nur in lückenhaften Übersetzungen bekannt sind. Es fragt sich vor allem, welches die Herkunft dieser Elementenreihe ist. Für den Versuch, sie aus älterer iranischer Spekulation herzuleiten, spricht einerseits die Fünfteiligkeit des ältesten iranischen Elementenkanons (Feuer, Erde, Pflanzen, Metall, Wasser), der bereits von Zarathustra umgewandelt ist, ferner die Beliebtheit von Pentadenbildungen in der iranischen Spekulation überhaupt.[2]) Aber damit ist es nur wahrscheinlich gemacht, daß Mani bei der Aufstellung seiner Pentaden auf iranische Analogien Rücksicht nahm, nicht aber, daß er sie von dort entlehnte. Denn bemerkenswerterweise findet sich nirgendwo für das iranische Denken eine fünffache Reihe der materiellen Elemente bezeugt, sondern immer nur die vierfache: Erde, Wasser, Feuer, Winde. Auch der Mithrazismus kennt nur diese Vierheit. Das unmittelbare Vorbild für die manichäische Reihe findet sich nun bei Bardesanes. Für ihn bezeugt Ephraem[3]) die Reihe: Wind, Licht, Wasser, Feuer; damit stimmt Mani in den beiden charakteristischen Zügen überein, daß er statt 'Luft' 'Wind' und statt der als Lichtelement nicht brauchbaren 'Erde' 'Licht' setzt. Aber wo bleibt bei Bardesanes das fünfte Element? Nach Ephraem

---

1) Vgl. besonders Bousset, Hauptprobleme S. 231 ff., und die Arbeiten von Reitzenstein, Hell. Myst. Rel.², S. 90 ff., 121 ff., Hist. Ztschr. 126, S. 10 ff., 22, und besonders den Aufsatz 'Mani und Zarathustra', Nachr. Gött. Ges. 1922, 249 ff., der das ganze Material bietet, endlich auch die Mitteilungen bei J. Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums S. 272.

2) Vgl. besonders H. Junker in diesen Vorträgen 1921/22, S. 160 f.

3) Zum Folgenden vgl. Burkitt, Introductory Essay (s. o. S. 73, A. 1), S. CXXIII f.

nahm er außer den genannten vier noch 'Gott' und 'Finsternis' als Prinzipien an, also genau wie Mani. Das ergibt sechs Prinzipien: aber dazu steht es, wie Burkitt bemerkt hat, im Widerspruch, daß „Ephraim everywhere treats Bardaisan as teaching that there are seven". Burkitt ist geneigt, in dem siebenten, von Ephraem vorausgesetzten, aber nicht genannten Prinzip den 'Raum' אתרא zu sehn, von dem Ephraem mehrfach in seiner Polemik gegen Bardesanes spricht, allerdings ohne daß man daraus ersehn könnte, wie Bardesanes den Begriff genauer bestimmte. Wir müssen aber annehmen, daß er auch in ihm eine den übrigen sechs Prinzipien qualitativ gleichartige, mithin eine substanzielle Größe sah, also nicht den leeren Raum selber, sondern den ihn erfüllenden, über und um die vier andern, dichteren Elemente gelagerten feinsten Stoff. Das ist aber eben die Bedeutung, die der Äther bei Mani hat. So ist der Schluß berechtigt, daß Mani das wichtigste Stück seiner Kosmologie, die Elementenlehre, dem Bardesanes und durch ihn der spätgriechischen Naturphilosophie verdankt. Daß aber Mani selber noch eine griechische Definition der Elemente gekannt und angewendet hat, dafür haben wir noch ein bisher in diesem Zusammenhang übersehenes, kostbares Originalzeugnis von ihm. In dem bereits S. 82 A. 2 zitierten Exzerpt Augustins aus dem 7. Buche von Manis Thesaurus (De nat. boni 44, S. 883 Zycha) wird die Tätigkeit der beiden Gottheiten in der Sonne und im Mond, die durch den Anblick ihrer Hilfsengel den Dämonen das Licht entziehen, näher differenziert. Die entscheidenden Worte lauten: *et quo pacto ex ista magna et clarissima navi* (d. h. von der Sonne aus) *figurae puerorum et virginum adparent contrariis potestatibus, quae in caelis degunt quaeque igneam habent naturam, atque ex isto aspectu decoro vitae pars, quae in earundem membris habetur, laxata deducitur per calores in terram: eodem modo etiam illa altissima virtus, quae in navi vitalium aquarum* (d. h. im Monde) *habitat, in similitudine puerorum ac virginum sanctarum per suos angelos adparet his potestatibus, quarum natura frigida atque humida, quaeque in caelis ordinati sunt.* Mani kennt also, wie die Gleichung 'wässerig = kaltfeucht' beweist, auch die Lehre von den vier Qualitäten. Der Zeugniswert dieser Stelle ist sehr hoch anzuschlagen. Vor allem zwingt die Beobachtung, wie Mani ohne besondre Absicht und nebenher die Definition eines Elementes durch die beiden in ihm vereinigten Qualitäten mitteilt, zu dem Schluß, daß ihre Kenntnis sein festes geistiges Eigentum, nicht ein Zufallserwerb war, daß ihm also das naturphilosophische System, dem sie entstammt, völlig vertraut war. Und welches ist dies System, von dem wir Mani in dem Hauptstück seiner Lehre abhängig sehn? Das Nebeneinanderstehn des Äthers als πέμπτη οὐσία und der Qualitätentheorie läßt keinen Zweifel daran: die Ausgleichung der pythagoreisch-aristote-

lischen Annahme eines fünften Elementes mit der platonischen Qualitätenlehre ist das Werk der mittleren Stoa und mit dem Namen des Poseidonios unlöslich verbunden. Damit ist an einem ersten Punkte der fast vergessene Zusammenhang wieder aufgedeckt, der in direkter Verbindung von der stoischen Naturphilosophie über Bardesanes zu Mani — und, wie ich hinzufügen kann, zur islamischen Gnosis — hingeführt hat.

9. Wir übersehen jetzt die Grundlagen des manichäischen Systems deutlich. Manis Problem läßt sich etwa so umschreiben: wie läßt sich die Entstehung und die Organisation der Welt und des Menschen genetisch erklären und damit zugleich, unter demselben Gesichtspunkt, teleologisch rechtfertigen? Die Antwort läßt sich ganz allgemein etwa so ausdrücken: es kann gezeigt werden, daß die ungeheuer weitläufige Einrichtung der sichtbaren Welt, die verwirrende Fülle der Erscheinungen auf der einen und die unselige, quälende Zwitterstellung des Menschen zwischen Geist und Sinnlichkeit auf der andern Seite, daß alles dies, obwohl es auf den ersten Blick als ein einziger ungeheurer Unsinn erscheint, sich dem tieferdringenden Erkennen vielmehr als tiefster Sinn der göttlichen Weisheit, als die einheitliche Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses offenbart. Mit den Begriffen „optimistisch" und „pessimistisch" — Mani wird meist mit dem letzteren Wort etikettiert — ist bei der Charakteristik von systematischen Weltanschauungen wenig getan. Es kommt im vorliegenden Falle darauf an, einzusehn, daß Mani die Frage, ob die Welt einen Sinn hat, so positiv beantwortet wie nur denkbar. So tief er davon durchdrungen ist, daß Leben Leiden heißt, so mächtig ist demgegenüber seine Überzeugung, daß der Wissende das Leiden zu überwinden vermag — nicht, indem er es als wesenlos durchschaut wie der Buddhist, sondern indem er es als von einem tiefen und weisheitsvollen Sinn getragen erkennt. In dieser Deutung bekundet sich nun aber zugleich neben der wissenschaftlichen und philosophischen die religiöse Komponente in Manis Denken, über die jetzt noch einiges zu sagen ist.

Mani will nicht nur die Welt und den Menschen verstehn und begnügt sich nicht nur damit, den Sinn, den er verstanden hat, in Bücher und Episteln zu schreiben, sondern er will ihn verkünden. Er will, wie er in einem uns erhaltenen Liede sagt, „einen Ruf rufen in die Welt".[1]) Was ihn dazu befähigt, das ist das Bewußtsein, selber zum Heilsboten Gottes und seines Gesandten berufen zu sein, das Bewußtsein, daß sich in seiner eignen Sendung die Heilsabsicht Gottes erfüllt, die er zuvor

1) F. W. K. Müller, Handschriftenreste II 51.

durch andre Propheten, Zarathustra, Buddha und Jesus, an einzelnen Völkern bereits vollstreckt hat. Auch er, Mani, hatte zunächst eine besondre Sendung an ein besondres Volk, er ist, wie es in dem soeben zitierten Liede heißt, „von dem Lande Babel ausgegangen", aber seine Sendung reicht weiter: sie erneuert und vollendet alle frühern Prophetien. Wir erkannten bereits das hier zutage tretende theoretische Motiv: Mani kann nicht daran zweifeln, daß das wahre Wissen, weil es göttliches Wissen ist, nur eines sein kann, das sich unabhängig von nationalen, sprachlichen und zeitlichen Differenzierungen überall und immer kundgibt. Und da nun die Deutung der Welt und des Menschen, die er gefunden hat, sich ihm als völlig evident, als das zweifellose wahre Wissen darstellt, so weiß er sich dadurch nicht allein als Heilsboten legitimiert, sondern auch dazu befähigt, sich mit den Inhabern der älteren Heilsoffenbarungen zu verständigen und ihnen zu zeigen, daß sein Wissen mit dem ihren, soweit dies unverfälscht ist, zusammentrifft. So fühlt er sich vor allem berufen, zu den zoroastrischen Persern und zu den Christen zu reden, aber nicht in einer neuen, seiner eignen Sprache, sondern in der ihren, die sie kennen. Er will auch nicht seine Lehre der ihren polemisch gegenüberstellen, sondern sie ihnen erschließen, indem er sie, wenn man so sagen darf, der besondern Stilform ihres religiösen Denkens anpaßt. Wir beobachten bei allen andern Religionsstiftern die Tatsache, daß ihre Verkündigung an einen bestimmten, national und sprachlich deutlich abgegrenzten Kreis gerichtet ist. Zarathustra redet nur zu einem kleinen Kreis von arischen Stammeshäuptern in Nordiran, der Buddha nur zu den Bewohnern seiner engsten nordostindischen Heimat, Jesus nur zu den Juden, nicht zu den Griechen wie Paulus, Muhammed nur zu den Arabern. Erst von ihren Jüngern und von den Jüngern ihrer Jünger wird ihre Lehre in die Sprache und Denkweise andrer Nationen übersetzt. Mani steht auch in dieser Hinsicht unter den Religionsstiftern ohne Vergleich da: er ist Verkünder und „Übersetzer" seiner Verkündigung, „Dolmetscher der Religion" (*tarkumān ī dēn*), in einer Person. Nur der Umstand, daß er selber „Dolmetscher" war und sein wollte, erklärt die Anpassungen seiner ursprünglichen Lehre an die der Perser und der Christen — Anpassungen, die so weit gehn und doch aus der Urform so organisch entwickelt sind, wie es niemals dann möglich ist, wenn die Übertragung einer Lehre von Späteren vollzogen wird, für die nicht nur der dogmatische Gehalt, sondern auch die Darstellungsform der ursprünglichen Lehre bereits kanonische Geltung gewonnen hat. Daß es vor allem Manis Auseinandersetzung mit der christlichen Überlieferung war, die ihm diese innere Freiheit seiner eignen Lehre gegenüber gab, wird sich alsbald zeigen.

Werfen wir von hier noch einen Blick auf das Verhältnis von philosophisch-wissenschaftlicher und religiöser Gesinnung bei Mani. Man rechnet die Bewegung, die von ihm ausging, mit Recht zu den Weltreligionen und reiht ihn unter die Religionsstifter ein. Das ist gewiß zutreffend, und die Bildung der manichäischen Staatskirche im Uigurenreiche, die nur durch die Zerstörung dieses Reiches, nicht infolge innerer Schwäche zugrunde ging, zeigt, daß die manichäische Lehre von vornherein die innere Tendenz hatte, sich von einer sektiererischen Heilslehre zu einem Kirchenbekenntnis fortzuentwickeln. Aber man darf die spätere manichäische Gemeindedogmatik, sowohl in ihrer literarischen und kultischen Ausformung wie in ihrem gedanklichen Gehalt, nicht mit dem System Manis in eins setzen oder auch nur in ihr die gleiche geistige Höhenlage suchen, wie wir sie bei Mani selber gefunden haben. Was später zu einem Kanon von festen dogmatischen Formeln barbarisiert wurde, war für ihn ein lebendiges, entwicklungs- und ausgestaltungsfähiges Wissen. Er selber ist nicht der Schöpfer einer neuen Dogmatik und der Organisator einer Kirche, sondern der Vermittler der einen, ewigen Wahrheit in neuer Gestalt und der Stifter eines dieser Wahrheit dienenden Ordens. Er ist weniger Stifter als Missionar. Sein ganzes Lebenswerk, seine Reisen, seine Schriftstellerei sind Mission; daß ihm dabei Paulus als Vorbild vor Augen stand, müßten wir aus seiner Lebensführung schließen, selbst wenn wir nicht die Beweise dafür hätten.[1]) Er hat einen Missionstypus geschaffen, der durch die Jahrhunderte fortgelebt und sich auch unter dem Islam immer wieder erneuert hat. Die Missionsverkündigung heißt hier, besonders in den muslimischen Häresien, *da'wà* „Ruf", der Missionar *dā'ī* „Rufer": in genau demselben Sinne hat schon Mani von dem „Ruf" (*xrōs*) gesprochen (s. o. S. 127), und der Titel des Missionars, der unter den Würdenbezeichnungen des manichäischen Klerus eine feste Stelle erhalten hat, ist „Rufer des Rufs",

1) Vgl. den Anfang der Epistula Fundamenti bei Aug. contra ep. fund. 5, S. 197, 10 Zycha: *Manichaeus apostolus Jesu Christi providentia dei patris*, die bis auf den Namen des Marcellus als authentisch anzusehende Überschrift des fingierten, aber nach einem echten Muster gearbeiteten Briefes der Act. Arch., S. 5, 22 Beeson: Μανιχαῖος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἅγιοι καὶ παρθένοι, Μαρκέλλῳ τέκνῳ ἀγαπητῷ· χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς διατηρήσειέ σε ἀπὸ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ καὶ τῶν συμπτωμάτων αὐτοῦ καὶ παγίδων τοῦ πονηροῦ. ἀμήν. — endlich die authentische, anscheinend aus Manis 'Evangelium' herrührende Einleitungsformel אן מאני פ̄ריסתג עיג יישוע אריאמאן פד קאם עי פדר בי „ich, Mani, der Gesandte Jesu Aryamans [der Name Jesu, *yišō'*, ist mit dem des zarathustrischen Gottes Išyō Airyama kombiniert] nach dem Willen Gottes des Vaters", Frgm. M 17, Müller, Handschriftenreste II 26. „Die Rede des Apostels Paulus", גרישן עי פאולוס (!) פ̄ריסתג, wird in dem Petersburger Frgm. S erwähnt, Salemann, Manichäische Studien I 32.

xrōhx^{v}*ān*. Als ein solcher Rufer ist Ḥallāğ aufgetreten, der Verkünder der reinen, völligen Gottesliebe, in dem sich die lautersten Kräfte der islamischen Frömmigkeit vollendet haben; wir sehn ihn dieselben Straßen nach Osten ziehn, auf denen Mani gewandert sein soll, und als „Manichäer“ (*zindīq*) wurde er verurteilt und gerichtet.[1]) Von dem Heroismus seines Märtyrertodes haben wir die großartigsten Zeugnisse. Von Manis Kreuzestod berichten uns nur dürre Historikernotizen. Aber sie genügen, um uns zu zeigen, daß Mani, ebenso wie 650 Jahre später Ḥallāğ, als alter Mann, nicht mehr im jugendlichen Enthusiasmus, sein Leben für seine Wahrheit einzusetzen und für sie zu leiden und zu sterben wußte.

Für die Wahrheit sterben kann nicht, wer sie bloß für wahr hält, sondern allein, wer an sie glaubt. Wenn wir nach Manis „Religiosität“ forschen, so müssen wir sie hier suchen: in seinem Glauben an die Wahrheit, an seine eigne Kraft, die Wahrheit zu finden, und an seine Berufung, sie zu verkünden. In welchem Sinne er gläubig ist, das geht weniger aus dem hervor, was er sagt, als aus dem, was er ungesagt läßt. Er hat ein Wissen, das sich in Worte fassen läßt und von dem er darum redet, weil dies Wissen ein Handeln erzeugen soll. Er glaubt an die Wahrheit dieses Wissens, aber davon redet er nicht; und noch viel weniger denkt er daran, so wie es später seine Bekenner taten, andre auf bestimmte Glaubensinhalte zu verpflichten — ihm ist es nur darum zu tun, ihnen den Weg zum rechten Wissen und zum rechten Handeln zu weisen. Er glaubt nicht an Theologoumena, sondern er kritisiert sie auf ihren Wahrheitsgehalt hin, er erkennt zwar die mystische Erleuchtung an, macht sie aber nicht zum Ausgangspunkt oder gar zur Grundlage seines Systementwurfes. Woran er in letzter Instanz glaubt, das ist die befreiende Kraft der Vernunft, der Ratio. Gewiß spricht er die Sprache seiner Zeit, ja er tut es mit bewußter Absicht, um von allen verstanden zu werden. Das Bewußtsein des Paulus, zwischen zwei geistigen Welten zu stehn, ihnen beiden zugehörig und dadurch befähigt, zu den Juden als Jude und zu den Griechen als Grieche zu reden, hat sich bei Mani erneuert und mächtig erweitert: er fühlt sich berufen, zu allen Anhängern aller früheren Offenbarungen zu reden — jener Offenbarungen, die er anerkennt, nicht weil sie offenbart, sondern weil sie ihm wahr sind. Daß darum sein Denken und seine Sprache mit Mysteriosophie, Mythologie, phantastischer Symbolik gesättigt sind, daß die reine und strenge Architektonik seines Systems hinter einer barocken Fassade verborgen ist, darin äußert sich nicht so sehr seine Zeitgebundenheit als seine bewußte und positive Stellungnahme zum Zeitgeist. Aber darf nun der Histori-

---

1) L. Massignon, La Passion d'al-Hallāj, S. 76 ff., 186 ff.

ker bei der Form seiner Verkündigung und ihrer historischen Einreihung stehnbleiben und glauben, er habe damit die Sache selber ergriffen?[1]) Kann er anders als vom gedanklichen Gefüge her überhaupt die Form verstehn? Fordert man vom Archäologen nur, daß er die Brocken und Trümmer des zerstörten Hauses sammelt und betrachtet und die Steinbrüche feststellt, aus denen sie stammen, oder soll er vielmehr den Grundriß des Hauses bestimmen? Wenn anders es feststeht, daß Manis wesentliche Leistung eine gedankliche war, dann kommt es in erster und letzter Linie auf die systematische Ermittelung dessen an, was er gedacht hat, und welch eine geistige Haltung sich in dem Gedachten ausprägt. Diese Aufgabe kann der Religionshistoriker nicht dem Philosophen abtreten mit Berufung darauf, daß es ihm nur um das „Religiöse" zu tun sei. Diese Scheidung von religionsgeschichtlicher und philosophischer Interessensphäre ist so unsachgemäß und künstlich wie gefährlich — zumal wenn es sich um die Gnosis handelt, die eine Trennung von „Spekulation" und „religiösen Stimmungen und Gefühlen"[2]) gerade nicht kennt.

Die geistige Eigenart Manis tritt nirgends deutlicher in die Erscheinung als in den christlichen Polemiken gegen sein System, und zwar in der Inadäquatheit der Gesichtspunkte, unter denen sie es auffassen und aburteilen.[3]) Sie kämpfen dagegen, daß Mani die Einheit, Einzigkeit und universale Schöpfermacht Gottes durch seine Götterhierarchie und seinen Begriff der anfangslosen ὕλη aufhebt, daß er den Gedanken der Sünde und der Buße in den einer substantialen Verderbtheit und Läuterung verwandelt, daß er die vorbereitende Offenbarung des Alten Testamentes verwirft und die in Christus vollendete des Neuen Bundes einerseits kritisiert, anderseits, indem er sich als den verheißenen Parakleten ausgibt, weiter und zu Ende zu führen sich anmaßt. Trifft diese Polemik überhaupt das, was Mani wollte? Ist mit der negativen Feststellung, daß er das katholische Dogma nicht anerkannte, irgendetwas über seine eigne Position ausgesagt? Die Frage bedarf kaum noch der Antwort. Mani dachte nicht daran, die Wahrheit zu leugnen, um deren Erfassung das katholische Dogma sich bemühte, aber ebensowenig dachte er daran, beide gleichzusetzen. Von einem festen theoretischen Standpunkt außer-

---

1) „C'est toujours cette même abdication désolante de l'esprit, se suffire de la trace graphique de l'idée sans l'idée elle-même, et s'interdire, ainsi, de gaieté de cœur, d'accéder jamais à une intention maîtresse; celle qu'avait, assurément, l'auteur, lorsqu'il en matérialisa l'idée par une phrase; uniquement, je pense, pour nous faire participer à son dessein." (L. Massignon, La Passion d'al-Hallāj S. 933).

2) Für diese Trennung tritt G. P. Wetter an der oben S. 121 A. 1 zitierten Stelle ein.

3) Sehr deutlich tritt dies in dem Argumentum der im übrigen durch Scharfsinn und Bildung vor andern christlichen Polemiken ausgezeichneten Refutation des Titus von Bostra hervor, die Lagarde in der Praefatio zum griechischen Text mitgeteilt hat.

halb des Dogmas, den er sich erarbeitet hatte, übte er am Dogma selbständige Kritik. Von seinem Ausgangspunkt und seinem eignen System aus gesehn bleiben die christlichen Angriffe an peripheren Äußerlichkeiten hängen. Die Größe, Selbständigkeit und Freiheit seiner Weltdeutung vermögen sie nicht zu würdigen, sein Bestreben, den Grundsätzen sittlicher Lebensführung durch Ableitung aus naturphilosophischen Prämissen einen festen Halt zu geben, stößt bei ihnen auf gehässigen Spott.

Nun wäre es gewiß grundverkehrt, von Mani auf Kosten seiner Gegner ein Idealbild zu zeichnen. Wäre mehr von seiner Polemik gegen seine Vorgänger, zumal gegen Marcion und Bardesanes (s. o. S. 74 A. 3), erhalten, so würde daraus gewiß das gleiche Unvermögen, Einzeldifferenzen der Weltanschauung als nebensächlich gegenüber der Gemeinsamkeit der geistigen Grundhaltung zu beurteilen, also die nämliche wilde und hemmungslose Eristik hervortreten, die seit dem Hellenismus alle orientalische theologische Literatur, besonders die islamische, vergiftet. Aber das kann nicht die Einsicht in die geistige Freiheit versperren, zu der er als positiver Denker vorgedrungen ist und in der auch das Geheimnis seiner großen Wirkung beschlossen ist. Was ist es denn, wodurch er wirkte? Nicht durch den Zauber von Mysterien und mystischen Offenbarungen — seine Lehre ist ganz unmystisch, und der von ihm begründete Kult kennt keine Mysterien —, sondern durch die Universalität, logische Konsequenz und Einfachheit seiner Weltdeutung, die keine Frage mehr offen ließ, sondern auf jede eine einfache und schlichte Antwort gab. Gewiß, er wäre nicht der Sohn seiner Zeit, wenn er nicht θεολόγος wäre. Aber das ist nicht die entscheidende Signatur seines Denkens: wenn seinem mächtigsten Gegner, Augustin, nach dem bekannten Wort, „Gott und die Seele" das Problem aller Probleme war, so ging es Mani um die Welt und den Menschen.

Wir haben, außer der Nachricht von seinem Tode, keine Zeugnisse, wie sich sein Bemühen um die Wahrheit in lebendige Bewährung umsetzte. Aber es ist wohl zulässig, von der Haltung eines seiner hervorragendsten Bekenner, des von Augustin bekämpften Faustus von Mileve, auf die seine zurückzuschließen. Von Faustus haben wir nun eine ergreifende Bekundung und Rechtfertigung seiner Lebensführung, die für die zweifellos auf Manis Vorbild zurückgehende religiöse Haltung der Manichäer so aufschlußreich ist, daß ich sie hier ausschreiben will.[1])

---

1) Aug. contra Faustum 5, 1—3, S. 271 ff. Zycha. Die in dem Stück vorausgesetzten christologischen Grundgedanken werden aus dem Zusammenhange ohne weitres klar; wir kommen unten noch auf sie zurück.

„Faustus sagte: 'Nimmst du das Evangelium an'? [1]) Du fragst mich, ob ich es annehme, wo doch an mir offensichtlich ist, daß ich es annehme, da ich beachte, was es gebietet? Oder soll ich dich fragen, ob du es annimmst, an dem keine Zeichen für das Annehmen des Evangeliums zu sehn sind? Ich habe Vater und Mutter fahren lassen, Weib und Kind, und was noch das Evangelium gebietet, und du fragst, ob ich das Evangelium annehme? Du weißt wohl noch nicht, was das ist, das Evangelium heißt. Es ist nämlich nichts andres als die Predigt und das Gebot Christi. Ich habe Gold und Silber verworfen und Geld im Gürtel zu haben aufgehört, zufrieden mit der täglichen Nahrung und nicht um die morgige sorgend, noch mich darum beunruhigend, womit ich meinen Bauch füllen und meinen Leib bedecken soll, und du fragst mich, ob ich das Evangelium annehme? Du siehst an mir jene Seligkeiten Christi, die das Evangelium ausmachen, und fragst, ob ich es annehme? Du siehst mich arm, siehst mich sanftmütig, siehst mich friedfertig, reinen Herzens, leidtragend, hungernd, dürstend, Verfolgungen und Haß ertragend um der Gerechtigkeit willen und zweifelst, ob ich das Evangelium annehme? Es ist also nicht so sehr zu verwundern, daß Johannes der Täufer, nachdem er Jesus gesehn und auch seine Werke vernommen hatte, noch fragte, ob er Christus sei, worauf Jesus würdig und recht sich nicht dazu herbeiließ, ihm zurücksagen zu lassen, wer er sei, sondern ihm nochmals eben die Werke mitteilen ließ, die er längst vernommen hatte: 'Die Blinden sehen, die Tauben hören, die Toten stehen auf' usf. So werde ich auch dir nicht Unrecht tun, wenn ich auf deine Frage, ob ich das Evangelium annehme, sage: Alles, was mein war, hab ich fahren lassen, Vater, Mutter, Weib, Kinder, Gold, Silber, Essen, Trinken, Wonnen, Lüste. Das laß dir als Antwort auf deine Fragen genügen und glaube, daß du selig sein wirst, wenn du dich nicht an mir ärgerst.

Aber nicht das allein, so sagst du, heißt das Evangelium annehmen, daß man tut, was es vorgeschrieben hat, sondern daß man auch an alles glaubt, was darin geschrieben steht, wovon das Erste dies ist, daß Jesus geboren sei. Aber wiederum heißt nicht das allein das Evangelium annehmen, daß man glaubt, Jesus sei geboren, sondern daß man auch tut, was er vorgeschrieben hat. Und wenn du meinst, ich nehme das Evangelium deswegen nicht an, weil ich die Zeugung aus dem Spiel lasse, so nimmst doch auch du es nicht an und nimmst es noch viel weniger an, da du seine Vorschriften mißachtest. Und dadurch sind wir einstweilen gleich, solange wir über die Teile streiten; oder wenn dir deine Mißachtung der Vorschriften nicht verbietet zu bekennen, daß du das Evangelium annimmst, warum sollte es mir die Geburtsgeschichte verbieten, die ich ablehne? Wenn nun das Evangelium annehmen in dem beiden besteht, wie du sagst: die Geburtsgeschichten zu glauben und die Gebote zu halten, was richtest du Unvollkommener dann den Unvollkommenen? Jeder von uns beiden bedarf dann des andern. Wenn aber, was gewisser ist, das Evangelium annehmen allein in der Beachtung der himmlischen Gebote besteht, so bist du zwiefach im Unrecht, da du nach dem Sprichwort als Fahnenflüchtiger den Soldaten beschuldigst. Und trotzdem, nehmen wir, da du es so willst, diese als die beiden Teile des vollkommenen Glaubens an, von denen der eine im Wort bestehe, das heißt in dem Bekenntnis, Christus sei geboren, der andre aber im Werke, als welches die Beobachtung der Vorschriften ist. Du siehst doch, einen wie mühsamen und schwierigeren Teil ich mir erwählt habe; sieh du, wie überaus mühelos und leichter der deine ist. Es ist ganz recht, daß das Volk dir zuströmt und mich flieht, da es doch einmal nicht weiß, daß das Reich Gottes nicht im Worte ist, sondern in der Kraft. Was greifst du mich also an, wenn ich den schwierigeren Teil des Glaubens auf mich nehme und dir als dem Schwachen den leichteren lasse? Aber ich, so sagst du, halte zur Gewinnung des Seelenheils den Teil des Glaubens für wirksamer und geeigneter, den du verlassen hast, das ist das Bekenntnis zu Christi Geburt.

Wohlan denn, fragen wir Christus selber und lernen wir aus seinem Munde, wo uns am ehesten Gelegenheit geboten wird, das Heil zu finden. Wer von den Menschen wird in dein Reich gelangen, o Christus? 'Wer', so sagt er, 'den Willen tut meines Vaters, der im Himmel ist.' Er hat nicht gesagt: Wer meine Geburt bekennt. Und an andrer Stelle

1) Er nimmt Augustins Frage auf, um sie zu beantworten.

zu den Jüngern: 'Geht, lehret alle Völker, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und sie alles halten lehrt, was ich euch geboten habe' — er hat nicht gesagt: Indem ihr sie lehrt, daß ich geboren bin, sondern daß sie die Gebote halten. Ebenso an andrer Stelle: 'Ihr werdet mir lieb sein, wenn ihr tut, was ich euch vorgeschrieben habe' — er hat nicht gesagt: Wenn ihr an meine Geburt glaubt. Wiederum: 'Wenn ihr meine Gebote tut, so werdet ihr in meiner Liebe bleiben', und vieles sonst. Auch als er auf dem Berge lehrte: 'Selig sind die Armen, selig sind die Sanftmütigen, selig sind die Friedfertigen, selig sind die reinen Herzens, selig sind die Leid tragen, selig sind die dürsten, selig sind die Verfolgung erleiden um der Gerechtigkeit willen', hat er nirgendwo gesagt: Selig sind die meine Geburt bekennen. Und bei der Scheidung der Schafe von den Böcken beim Gericht wird er, wie er sagt, zu denen sprechen, die zur Rechten sind: 'Ich habe gehungert, und ihr habt mich gespeist; ich habe gedürstet, und ihr habt mich getränkt usf.; daher empfangt das Reich.' Er hat nicht gesagt: Weil ihr an meine Geburt geglaubt habt, empfanget das Reich. Auch dem Reichen, der das ewige Leben sucht, sagt er: 'Geh, verkaufe alles, was du hast, und folge mir'; er hat nicht gesagt: Glaube an meine Geburt, damit du ewig lebst. Sieh, so wird also meinem Anteil, den ich mir von dem, wie ihr wollt, zwiefältigen Glauben gewählt habe, überall das Reich, das Leben, die Seligkeit versprochen, dem euern aber nirgendwo. Oder belehrt mich doch, wo wohl geschrieben steht, daß der selig sein oder das Reich erlangen oder das ewige Leben haben wird, der da bekennt, er sei vom Weibe geboren. Zunächst hat er doch, auch wenn dies ein Teil des Glaubens ist, die Seligkeit nicht. Wenn aber wir diesen Teil des Glaubens nicht anerkennen, was kann uns geschehn? Ihr dagegen werdet doch leer ausgehn, was sich auch unzweifelhaft zeigen wird. Aber uns ist es zunächst die Hauptsache, daß dieser unser Anteil mit den Seligkeiten gekrönt ist. Dazu kommt jedoch auch noch jene andre Seligkeit aus dem Bekenntnis mit Worten, insofern als wir bekennen, Jesus sei Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, was ebenso Jesus mit seinem eignen Munde bezeugt, wenn er zu Petrus sagt: 'Selig bist du, Simon Barjona, denn nicht Fleisch und Blut hat dir dies offenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.' Daher halten wir gar nicht, wie ihr meintet, nur einen, sondern die beiden, und zwar gültigen Teile des Glaubens und werden in beiden gleichermaßen von Christus selig genannt, weil wir den einen von ihnen in Werken üben, den andern ohne Lästerung verkünden."

Dieser Text hat uns bereits tief in die Betrachtung einer von der Urform des manichäischen Systems unterschiedenen Entwicklungsstufe geführt, zu deren Ausgangspunkt wir jetzt zurückkehren müssen. Wir haben gesehn, wie sich bei Mani der Gedanke der *einen* Heilswahrheit mit seinem Glauben, zu ihrer universalen Verkündung berufen zu sein, verbindet, um ihn auf den Weg der *Mission* zu führen. Der Wille zur Mission bedeutete aber für ihn zugleich den Willen, nach dem Vorbilde des Paulus zu den Persern als Perser und zu den Westländern als Westländer, d. h. als Christ zu sprechen — in wechselnden Gestalten, wie der Gesandte im Mythus, dessen irdischer Vertreter er war.

Damit sind wir zu einer positiven Bestimmung des Verhältnisses zwischen Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems gelangt und haben erkannt, daß und weswegen Mani seiner Lehre, wenn er sie an Christen oder an Perser heranbrachte, eine ihnen unmittelbar zugängliche, für sie besonders stilisierte Form der Darstellung gab. Auch auf diesem Gebiet der manichäischen Forschung fehlt es bisher an klarer Erkenntnis des Sachverhaltes. Weder hat man die Urform der mani-

chäischen Lehre von ihrer für die Perser und von ihrer für die Christen bestimmten Fortbildung deutlich zu scheiden versucht — obwohl diese Scheidung sich haarscharf durchführen läßt —, noch hat man nach den positiven Gründen dieser Entwicklung gefragt. Wir müssen uns hier darauf beschränken, kurz die Prinzipien dieser beiden sekundären Formen der manichäischen Lehre darzulegen.

Daß man diese Schichten nicht längst voneinander zu scheiden unternommen hat, das liegt vor allen Dingen an dem allzu großen Vertrauen, das man in die Ursprünglichkeit der Überlieferung im Fihrist und in den zentralasiatischen Texten setzte. Denn gerade diese beiden Zeugen lassen die Urform der manichäischen Lehre mit ihrer für die Perser bestimmten Fortbildung zusammenfließen. Hat man aber erst einmal ihnen gegenüber einen festen Ansatz der Kritik gewonnen, so gestatten gerade sie eine klare Scheidung zwischen Primärem und Sekundärem. Diesen Ansatz haben wir inne, nachdem wir durch die Gegenüberstellung von Theodor bar Kōnai und Alexander von Lykopolis den ursprünglichen Sinn der Lehre Manis ermittelt haben.

10. Wir sahen bereits, daß Mani im Šāβuhraγān an Stelle der ursprünglichen Begriffsnamen für seine Gottheiten persische Götternamen einführte.[1]) Dabei handelt es sich um eine, wenn man will, rein mechanische „Übersetzung" — wie wenn etwa ein Übersetzer des Neuen Testamentes ins Altdeutsche für Gott „Wodan", für Jesus Christus „Donar" eingesetzt, aber im übrigen den Text in keiner Weise umgemodelt hätte. Mani ging in dieser Form der Anpassung sehr weit[2]), so daß es seinerzeit, als die Fragmente aus Zentralasien bekannt wurden, in der Tat so scheinen konnte, als hätte man jetzt einen Beleg dafür, daß er das ganze zoroastrische Pantheon „übernommen" hätte — wovon aber keine Rede sein kann.

Tiefer umgestaltend greift ein andres Stilmotiv, das uns in diesen Texten wie vorher schon im Fihrist begegnet, in die Darstellung der manichäischen Lehre für die Perser ein, wenn es auch ihren sachlichen Gehalt kaum betrifft. Wir finden nämlich im Fihrist, S. 333, 6, eine Angabe über die Gottheiten, an die Mani zu glauben befohlen habe; die Reihe dieser Gottheiten aber, die uns genau bezeichnet werden, weicht von der im Schöpfungsmythus, so wie wir ihn kennengelernt haben und wie ihn

---

1) Vgl. Stud. S. 275, 282 f.

2) Vgl. das oben, S. 129, A. 1, mitgeteilte Beispiel. Wie dort Yišō' mit Išyō Airyama kombiniert ist, so ist der aramäische Name einer der Hilfsgottheiten des Lebenden Geistes, Bān rabbā, „großer Baumeister", durch den ähnlich klingenden persischen Gottesnamen Bām, „Morgenröte", ersetzt worden, vgl. Stud. S. 243 A. 2.

auch der Fihrist kennt, auftretenden Siebenzahl von Göttern völlig ab und läßt sich in keiner Weise mit ihr in Einklang bringen. Sie umfaßt nämlich eine Vierheit von göttlichen Wesen, die in ihrer Gesamtheit die Totalität der Gottheit ausdrücken und als solche „Gott (*allāh*) — sein Licht (*nūr*) — seine Kraft (*qūwa*) — seine Weisheit (*hikma*)" heißen. Gott, so führt der Text aus, ist der Herr der Lichtwelt, der Urgott, wie ihn der Schöpfungsmythus darstellt; sein Licht sind Sonne und Mond; seine Kraft die fünf lichten Elemente Äther Wind Licht Wasser Feuer; seine Weisheit die heilige Religion (*dīn muqaddas*), gewissermaßen die unsichtbare Kirche, die zugleich die irdische Kirche und, wie der Fihrist näher ausführt, die fünffältige Hierarchie ihres Klerus in sich schließt. Diese Aufzählung tritt nun an mehreren Stellen in den zentralasiatischen Texten hervor[1]), während sie der westländischen Überlieferung bis auf eine flüchtige Andeutung[2]) ebenso fremd ist wie den im Chinesischen Traktat (s. o. S. 92ff.) kompilierten Stücken aus älteren manichäischen Lehrschriften. Eine besonders augenfällige Rolle spielt sie in dem früher erwähnten türkischen Beichtkatechismus, dessen Disposition sie bestimmt: seine ersten vier Hauptstücke betreffen eben die Verfehlungen gegen diese Vierheit von Göttern, und im achten Hauptstück wird sie nochmals aufgeführt.[3]) Daß in diesem Text als vierte nicht die Religion selber, sondern nur ihre irdischen Repräsentanten, die Propheten und die Electi, genannt werden, ist darin begründet, daß der Katechismus für Laien bestimmt ist, denen die „Religion" nur durch den Dienst an den Trägern der sichtbaren Kirche erreichbar ist.

Wir kennen bereits von diesen Gottheiten aus dem Schöpfungsmythus alle bis auf die personifizierte und vergöttlichte Religion. Woher

---

1) Es handelt sich durchweg um Hymnentexte. M 176 (Müller, Handschriftenreste II 62): *bay rōšn zāvar žīrīft*, ebenso in der Überschrift des türkischen Hymnus T II D 169 (v. Le Coq, Türk. Manich. II 10), wo dann im Text der vierfältige Gott entsprechend *täŋri yaruq küčlüg bilgä* heißt, vgl. W. Bang, Manichäische Hymnen, Muséon 38, S. 22 ff. In M 324 (Müller l. c. S. 74) heißt die Reihe *bay zarvān rōšn zōr vahī*, wo also zu dem Appellativ „Gott" noch der Name Zurvān tritt, und aus M 31 hat Müller (Sitz.-Ber. Preuß. Akad. 1905, S. 1082) die ähnliche Reihe *yazd rōšn zōr vahīh* exzerpiert. Wie die Entsprechungen *bay*: *bay* (Tedesco, Dialektologie, Monde oriental 15, S. 196), *zāvar*: *zōr* (ibid. S. 198) und (*žīr*-)*īft* : (*vah*-)*īh* (ibid. S. 199) lehren, gehört die erste Reihe dem Nord-, die zweite dem Südwestdialekt an. Für *žīrīft* ergibt sich etymologisch die Bedeutung „Einsicht"; *vahīh* heißt „Güte", vgl. Bartholomae, Zum altiranischen Wörterbuch S. 39; wegen der Parallelen hat Müller dafür „Weisheit" gesetzt, und Salemann ist dem gefolgt, aber, wie zu zeigen, nicht mit Recht, vgl. unten, S. 143.

2) In den griechischen Anathematismen, die den Urgott als den τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους bezeichnen.

3) Vgl. dazu W. Bang, Manichäische Laienbeichtspiegel, S. 208 ff., der die Identität des „Fünfgottes" in I und III mit dem „Kraftgott" in VIII erkannte, aber noch nicht die durchgängige Entsprechung mit dem Fihrist, die den Sachverhalt restlos klärt.

kommt es aber, daß gerade außer dem Urgott nur Sonne und Mond und die fünf Lichtelemente in den Vordergrund gestellt werden und daß der Genius von Sonne und Mond, der Dritte Gesandte, ebensowenig genannt wird wie der Träger der fünf Elemente, der Urmensch? Wir dürfen so nicht fragen, sondern müssen untersuchen, ob wir für das vierteilige Schema als Ganzes eine Erklärung finden.

Den Weg dazu weist uns die hier neu auftretende Gestalt, die vergöttlichte Religion. Denn diese Gestalt läßt sich seit sehr alter Zeit durch die persische Religion verfolgen und hat in ihr ihre feste Stelle[1]) als personifizierte „mazdayasnische Religion" (aw. *daēnā māzdayasniš*). Ich nenne nur den berühmtesten Beleg: auf einer aramäischen Inschrift von Arabsun in Kappadokien[2]), die wahrscheinlich dem 2. Jahrhundert v. Chr. angehört, wird die offizielle Einführung der persischen Religion als Hochzeit des Landgottes mit der als Göttin personifizierten „mazdayasnischen Religion" (דין מזדיסנש) symbolisiert. Diese iranische Göttin ist es also, die in den erwähnten manichäischen Texten als eine der vier Hauptgottheiten bzw. der vier Aspekte der Gottheit überhaupt eingeführt wird, an die der Manichäer zu glauben hat. Ihre Einführung konnte derart vollzogen werden, daß sie mit einer der beiden im manichäischen Mythus auftretenden Gottheiten, der Mutter der Lebenden oder der Lichtjungfrau, gleichgesetzt wurde.[3]) Wenn nun eine von den

---

1) Die awestischen Belege bei Bartholomae, Air. Wb. Sp. 664 f., die mittelpersischen in den Indices zu Wests Pahlavi Texts I—V unter Dên, Dîn, Dînô, ferner die zahlreichen mit Dēn-, Dīn- komponierten Personennamen in Justis Namenbuch, vgl. auch Nöldeke, Wiener Ztschr. 12, 144.

2) M. Lidzbarski, Ephemeris f. sem. Epigr. I, 67 ff. Vgl. R. Pettazzoni, La religione di Zarathustra S. 18.

3) Von hier aus ergibt sich die Erklärung eines schwierigen Passus in dem türkischen Frgm. T II D 176 (v. Le Coq, Türk. Manich. III 15), dessen Deutung nach einem Versuch von F. C. Andreas (bei Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe, S. 51 f.) W. Bang entscheidend gefördert hat (Man. Laienbeichtspiegel, S. 169, und Manichäische Hymnen, Muséon 38, 1925, S. 8 ff.). Mani spricht selber in diesem Text und weist darauf hin, daß er seinerzeit über drei königliche Götter Belehrungen erteilt habe. Diese Götter sind: *ol yaruq qïzï ögütmiš ög arïγ yil qaŋïmïz uluγ ilig täŋri xanï zärua täŋri äkinti yulγaq özi kim käntü ol känig rošan täŋri. yimä äkinti ölügüg tirgürügli ai täŋri. üčünč arïγ nom qutï kim käntü ol qamaγ nom iligi.* Das richtige Verständnis hängt hauptsächlich von der Erklärung der Worte *qaŋïmïz uluγ ilig . . . yulγaq özi* ab. Man hat sie bisher als parataktisch aufgefaßt („unser Vater, der große König, der Götterfürst, Gott Zurvān, das zweite Erlöser-Wesen" u. ä.), sie sind aber hypotaktisch (*özi*!) zu verstehn. Also: „(I) (1.) jene Lichtjungfrau, (2.) die gepriesene Mutter, (3.) der heilige Geist, (4.) unsres Vaters, des hohen königlichen Götterfürsten Gott Zurvāns zweites Erlöser(?)-wesen (? gestalt ?), das seinerseits [*käntü ol* ist ein Begriff!] (5.) die Göttin Kanīγ rōšn [d.i. Lichtjungfrau] ist. (II.) (6.) Und zweitens die totenbelebende Mondgottheit. (III.) (7.) Drittens die heilige Glorie der Religion, die ihrerseits (8.) die König(in) der 'Gesamt-Religion' ist" [d. h. der manichäischen Kirche, *qamaγ nom* ist übersetzt aus mp. *hamaγ dēn*, „Gesamtgemeinde", vgl. Salemann, Man. Studien I 81, und Hübschmann, Arm. Gramm. S. 177,

vier Gottheiten als iranisch erkannt ist, so ist für die andern, vor allem aber für das vierfältige Ganze, das sie zusammen ausmachen, das gleiche zu erwarten.

Den entscheidenden Fingerzeig gibt uns der Umstand, daß in dem türkischen Beichtkatechismus und in dem Fragment M 324 der an erster Stelle unter den vieren stehende Urgott den auch sonst in den zentralasiatischen Fragmenten häufig und immer im gleichen Sinne vorkommenden Namen des alten iranischen Urgottes Zurvān (Äzrua) führt. Danach präzisiert sich uns die Frage: Können wir irgendwo in der älteren iranischen Religionsgeschichte die Vorstellung nachweisen, daß Zurvān bzw. der höchste Gott als vierfältiger Gott aufgefaßt wurde? Die Antwort darauf gibt zunächst das berühmte Denkmal des Antiochos I. von Kommagene auf dem Nemrud Dagh.[1]) Die Götter, deren Bilder der König aufgestellt hat, sind 1. Zeus Oromasdes, 2. Apollon Mithras Helios Hermes, 3. Artagnes Herakles Ares, 4. „mein Vaterland, die allnährende Kommagene". In der zweiten Reihe haben R. Reitzenstein[2])

auch Stud. S. 353 unten]. Was liegt hier vor? Wir haben drei Gottheiten vor uns, von denen die erste unter fünf, die zweite unter einer, die dritte unter zwei Bezeichnungen auftritt. Diese drei bzw. acht Gottesnamen und -bezeichnungen meinen aber sämtlich eine und dieselbe Gottheit, nämlich die eine weibliche Gottheit, die im manichäischen System vorkommt, unter ihren verschiedenen Aspekten. Sie erscheint (1). als Lichtjungfrau, παρθένος τοῦ φωτός, in türkischer Wiedergabe (*yaruq qïzï*) der unter (5.) ergänzend hinzugefügten persischen Bezeichnung *kanīy rōšn*, (2.) identifiziert mit der Mutter der Lebenden, die ganz im Sinne des Schöpfungsmythus unter (4.) als zweite Gestalt neben dem Urgott — hier Zurvān — und weiterhin, im Sinne einer aus „Vater" (= Zurvān), „Mutter" und „Sohn" (= Öhrmazd-Urmensch) gebildeten Trinität, wie sie das Frgm. M 172 (Müller, Handschriftenreste II 100 ff., vgl. Stud. S. 282 A. 1) bezeugt, unter (3.) als „heiliger Geist" bezeichnet wird. Ferner ist, wie wir auch aus der sonstigen Überlieferung wissen, die Lichtjungfrau (6.) die Gottheit, die sich im Monde niedergelassen hat (s. o. S. 103) und von dort am Lichtbefreiungswerk teilnimmt, und endlich ist ihr (7.) die in den mittelpersischen Texten überaus häufig genannte personifizierte Religion angeglichen, die aber dort nur einmal als 'Glorie der Religion' (*farrah ī dēn* — danach türk. *din qutï, nom qutï*), mehrmals als 'heilige Religion' (*dēn yōždahr* — danach türk. *arïy nom*) bezeichnet wird und die zugleich (8.) Inbegriff, daher „König(in)" der „Gesamt-Religion", also der manichäischen Kirche ist. Also ist es ein Wesen, das hier in acht Gestalten erscheint: der Gestaltwandel ist ja, wie wir sahen (S. 102f.), das Hauptcharakteristikum des Gesandten, dessen alter ego die Lichtjungfrau ist. Auf den Nichtmanichäer muß der besprochene Text den Eindruck eines kaleidoskopischen Wirrwarrs machen; stellt man sich aber auf den Boden der innern Logik des manichäischen Systems, so sind alle diese Identifizierungen sachlich wohl begründet. Vgl. noch Stud. S. 280, A. 1 unten, wo ich die Bedeutung der Gestalt der 'hl. Religion' — daß sie nicht der Urform, sondern der iranisierenden Fortbildung des manichäischen Systems angehört — noch nicht genügend scharf zum Ausdruck gebracht und außerdem unverzeihlicherweise übersehn habe, daß die Gleichung: 'hl. Religion' = 'fünf Tugenden' im Fihrist nicht nur nicht verschwiegen, sondern S. 333, 8, wenn auch indirekt, so doch völlig unzweideutig angegeben wird.

1) W. Dittenberger, Orient. gr. inscr. sel., Nr. 383.

2) Das iran. Erl. Myst., S. 168 A. 4; 185.

und H. Junker[1]) den vierfältigen Aion erkennen wollen. Das hat H. Gressmann[2]) mit Recht abgelehnt — aber es zeigt sich, daß diese Deutung richtig wird, sobald man sie nicht auf die zweite Reihe für sich bezieht, sondern auf das Ganze! Daß die vier Gottheiten eine Ganzheit darstellen sollen, müßten wir annehmen, selbst wenn nicht Antiochos zweimal ausdrücklich wiederholte, daß ihm, wie bisher in seiner Herrschaft, so jetzt bei der Errichtung des Denkmals, an einer Ehrung aller Götter gelegen ist[3]). Und welches ist nun der Gedanke, der dieser viergliedrigen Ganzheit zugrunde liegt? Offenbar vertreten die vier Götter die eine Allgottheit nach ihren sich differenzierenden Erscheinungs- bzw. Wirkensformen. Und nun: läßt sich eine sinnvollere Deutung der Vierheit finden als die, daß man in Zeus-Ahura-Mazdāh die Göttlichkeit des Allgottes, in Apollon-Miϑra-Helios-Hermes sein Licht, in Vərəϑraγna-Herakles-Ares seine Kraft und in der Kommagene, die natürlich nicht einfach die Landesgöttin, sondern die vergöttlichte Landesreligion, die personifizierte Religionsgemeinschaft darstellt, seine Weisheit ausgedrückt findet? So zeigt es sich, daß das iranisch-griechische Pantheon des Denkmals auf einem iranischen Theologoumenon beruht, dessen Sinn Mani uns aufklärt, indem er die zugrunde liegenden Begriffe mitteilt. Die vierteilige Götterreihe, die er, wie wir zu beweisen im Begriffe stehn, dann anwandte, wenn er zu Persern redete, stammt also aus einer iranischen Spekulation, die — was vor allem wichtig ist — im Gedanken konstant, in der Ausgestaltung jeweils variierbar ist. Die Göttergestalten des Denkmals von Kommagene weichen von denen, die Mani aufzählt, sehr weit ab, aber der Sinn, den sie repräsentieren, ist der gleiche.

Trifft dies nun zu, so ergibt sich für die Erklärung des Denkmals noch ein wichtiges Moment: die vier Gottheiten bedeuten die gewissermaßen sinnenfällige Repräsentation des einen Allgottes, der über und hinter ihnen steht. Dieser Allgott muß der Aion, der iranische Zurvān, sein. Und daß dies so ist, folgt daraus, daß Zurvān in der Inschrift weiterhin ausdrücklich genannt wird. Antiochos spricht in Z. 112 von dem „heiligen Gesetz", ὃν ϑέμις ἀνϑρώπων γενεαῖς ἁπάντων, οὓς ἂν Χρόνος Ἄπειρος [Dittenberger schreibt χρόνος ἄπειρος] εἰς διαδοχὴν χώρας ταύτης ἰδίᾳ βίου μοίρᾳ καταστήσῃ, τηρεῖν ἄσυλον κτλ. Χρόνος Ἄπειρος ist als Name zu verstehn: es ist die Übersetzung von *Zrvan*

---

1) In diesen Vorträgen 1921/22 S. 151.

2) Die hellenistische Gestirnreligion, S. 23 A. 3.

3) Z. 25: ἐγὼ πατρῴαν ἀρχὴν παραλαβὼν βασιλείαν μὲν ἐμοῖς ὑπήκοον ϑρόνοις κοινὴν ϑεῶν ἁπάντων εὐσεβείᾳ γνώμης ἐμῆς δίαιταν ἀπέδειξα, Z. 45: τόνδε χῶρον ἱερὸν ἁπάντων κοινὸν ἀναδεῖξαι ϑεῶν ἐνϑρόνισμα προειλάμην.

akarana (mittelpersisch *Zurvān akanāray*), hier nennt also Antiochos als den Gott, der im Wandel der Zeiten und Generationen herrscht, den alten iranischen Urgott, der selber die Ordnung der Zeit ist.[1]) Er bleibt selber unsichtbar, aber manifestiert sich in den andern Göttern. Daraus folgt nun die bedeutsame Tatsache, daß der in der Göttervierheit des Denkmals an erster Stelle stehende Zeus-Oromasdes nicht den höchsten Gott selber bedeutet, sondern die erste Repräsentation der Göttlichkeit des sich vierfältig offenbarenden Urgottes Chronos-Zurvān: so wie Zeus der „Sohn" des Chronos, so ist ja, was Zarathustra selber in Yasna 30,3 als bekannte Tatsache voraussetzt, Ahura Mazdāh der „Sohn" bzw. einer der beiden „Zwillinge" des Zurvān. Nun beachte man, wie genau hiermit die Auffassung übereinstimmt, die sich in den manichäischen Aufzählungen der Göttervierheit (s. o. S. 136, A. 1) ausdrückt, und wie sich eine in ihnen zu beobachtende Schwankung nunmehr erklärt. In den Fragmenten M 31, M 176 und T II D 169 finden wir die ursprüngliche Reihe: Gott — Licht — Kraft — Weisheit, d. h. hier wird an erster Stelle nicht eine individuelle Gottheit genannt, sondern eine Eigenschaft Gottes: sein Gott-Sein. Erst sekundär tritt, wie M 324 zeigt, neben das Appellativ „Gott" noch der Name Zurvān, und in weiterer Entwicklung, wie sie der Beichtkatechismus vertritt, übernimmt der individuelle Gott Zurvān ganz die erste Stelle der Tetrade, die vorher ein abstrakter Begriff einnahm. Ebenso wird im Fihr. für „Gott" umschreibend der Name des Urgottes: „König der Lichtparadiese" eingesetzt. Warum, so kann man fragen, trat nun in den soeben zitierten Fragmenten der Name des Urgottes selber ein und nicht, wie bei Antiochos, der des Ōhrmazd? Die Antwort ist leicht zu geben: weil Mani den Namen des Ōhrmazd bereits für eine andre Gestalt seines Mythus, nämlich für den Urmenschen reserviert hatte[2]), so wie den des Mithras (Mihr) für den Lebendigen Geist, den des Srōš für den Gesandten.[3]) Der Urmensch aber war in der Viererreihe bereits durch die „Kraft" Gottes vertreten, d. h. durch die fünf Lichtelemente, deren Träger er ist. Also konnte er nicht auch für das erste Glied der Tetrade eintreten.

Suchen wir nach weitern Belegen für den viergestaltigen iranischen Urgott, so treffen wir auf die Zeugnisse der syrisch-christlichen Lite-

1) H. Junker erklärt l. c. die Sache etwas anders. Ich glaube nicht, daß die Interpretation sich hier mit Sicherheit für einen der beiden iranischen Zeitbegriffe entscheiden kann: gemeint ist natürlich — da hat Junker vollkommen recht — die intramundane „Zeit der langen Herrschaft", aber genannt ist der Gott Zrvan akarana. Im übrigen ist die hier vorgetragene Erklärung eine schlagende Bestätigung von Junkers Definition des Aion l. c. 160.

2) S. o. S. 95. 3) S. o. S. 104 Anm. unten.

ratur, in der bisher dreimal — einmal in den Märtyrerakten des Āδur-frāzgerd und der Anāhēδ[1]), die sich auf Ereignisse des Jahres 446 beziehen, im Zusammenhang einer polemischen Auseinandersetzung mit der persischen Religion (die, wie ich glaube, aus einer verlorenen Schrift des Theodor von Mopsuestia exzerpiert ist)[2]), das andre Mal bei dem mehrfach erwähnten Theodor bar Kōnai[3]) (um 800), drittens in einem Gedicht des ʿAβdīšōʿ, nestorianischen Metropoliten von Nisibis († 1318)[4]) — Erwähnungen des Gottes Zurvān zusammen mit drei Partnern gefunden sind, welche letzteren mit bisher unerklärten persischen Appellativen benannt sind. Diese drei Zitate ergeben zwar schlechterdings nichts für das Wesen der drei neben Zurvān genannten Gottheiten und erklären auch die Namen nicht, sichern aber durch ihre übereinstimmende Schreibung deren Lautform. Eine Erklärung der drei Namen — daß sie persisch sind, steht fest — läßt sich mit voller Sicherheit solange nicht geben, als sie nicht in der parsischen Originalliteratur aufgetaucht sind. Daß aber ihr Sinn derselbe sein muß wie in den bisher besprochenen Tetraden, liegt auf der Hand, und das ermutigt mich, die folgende Erklärung vorzuschlagen. Daß die Namen אשוקר, פרשוקר und זרוקר ursprünglich keine Eigennamen, sondern Appellativa sind, leuchtet ebenso ein, wie daß sie gleicher Bildung, und zwar Komposita sind, als deren zweites Glied man das bekannte Kompositionselement air.-*kara* (-*kāra*), mp. -*kar* (-*kār*), np. -*gar* (-*gār*) ,,machend" erkennt. Über die Quantität des Vokals gibt die syrische Schrift keinen Aufschluß. Nun ist, um von dem zweiten der drei Namen auszugehn, aus dem Awesta *frašōkara* als Eigenname und als Beiname des Vərəϑraγna bekannt[5]), und die Bedeutung des Wortes ist gesichert durch seine Verwandtschaft mit einem Standardbegriff der zoroastrischen Dogmatik, *fraš̄ kərəti* (in den Turfanfragmenten *frašegerd*), den man am besten mit ,,Verklärung" übersetzt (andre: ,,Neugestaltung", ,,Tauglichmachung"): er meint die von dem endzeitlichen Heiland Saošyant herbeizuführende Erneuerung der Welt. H. Lommel, der für *fraša* die Bedeutung ,,wunderbar" erwiesen hat[6]), geht von Yašt 19, 10/11 aus, wo das Wort zwischen zwei Adjektiven

1) Th. Nöldeke, Syrische Polemik gegen die persische Religion, in: Festgruß an R. v. Roth, S. 34 ff.

2) Stud., S. 239 u. 353 (wo in Z. 23 329 in 239 zu verbessern ist).

3) Bei Pognon, Inscr. mandaïtes, S. 111, 19: ,,Und zuerst setzte er (Zoroaster) vier Prinzipien (־רישא) als die vier στοιχεῖα (אסטוכסא): *ašōqar* אשוקר־ und *frašōqar* פרשוקר־ und *zarōqar* זרוקר־ und *Zurvān* זרון." Vgl. Th. Nöldeke, Wiener Ztschr. Kde. Morgenl. 12, S. 354 f.

4) Vgl. Th. Nöldeke, Ztschr. Dtsch. Morgenl. Ges. 43, S. 676 A. 1.

5) Yašt 14, 28, neben zwei nicht sicher erklärten, parallel gebildeten Epitheta: *aršōkara* und *maršōkara*.

6) Ztschr. Indol. Iran. I S. 29 ff.

steht, deren erstes ,,wundervoll" und deren letztes ,,strahlend" bedeutet. Dieser Umstand, zusammen mit der Tatsache, daß für das iranische Denken alles Positive in der Welt in direkter Beziehung zum Licht steht und durch das Licht symbolisiert wird, und daß vollends die endzeitliche Welterneuerung geradezu eine Lichtwerdung des Universums ist, legt die Vermutung nahe, daß in der vorliegenden Tetrade *frašōkar* ,,wunderbar machend, verklärend" eine Funktion Gottes bedeutet, und zwar dieselbe, die in der bei Mani erhaltenen Tetrade Gottes ,,Licht" heißt und bei Antiochos I. durch die vier Lichtgötter repräsentiert wird. Und von hier aus kann man weitergehn: *ašōkar* weist auf ein im Awesta nicht belegtes, aber der Bildung nach typisch awestisches **ašōkara* ,,die hl. Wahrheit bereitend" hin und könnte sehr wohl Gottes Wirken ausdrücken, insofern dieses ,,Weisheit" (bzw. Güte) bekundet; dann bleibt für *zarōkar*, oder wie sonst zu lesen, die Beziehung auf die göttliche ,,Kraft", die natürlich sofort an mp. np. *zōr* ,,Kraft" denken läßt. Aber die Annahme einer Beziehung der beiden Worte stößt auf lautliche Schwierigkeiten. Das awestische Analogon zu *frašōkara* und **ašōkara* würde **zāvarəkara*, nicht **zarōkara* heißen. Wenn man aber in Betracht zieht, daß mp. np. *zōr* nicht auf altiran. *zāvar*, sondern **zavar* zurückgeht[1]), so verringert sich die Schwierigkeit ein wenig. Ich möchte glauben, daß *zarōkar* eine Analogiebildung zu *frašōkar* und *ašōkar* darstellt, und daß dadurch die anomale Wortform sich erklärt. Die Bedeutung wäre dann ,,Kraft bereitend". Das sind natürlich unbewiesene Vermutungen, denen man aber ein genügendes Maß innerer Wahrscheinlichkeit nicht absprechen wird. Sicher steht jedenfalls das fest, daß die drei in der syrischen Tetrade neben Zurvān genannten Mächte nicht individuelle Gottheiten bedeuten, wie die Götter des Antiochos, sondern Manifestationen des einen göttlichen Wesens. Insofern entsprechen sie genau der Dreiheit Licht — Kraft — Weisheit (Güte). An erster Stelle ist anstatt der ,,Göttlichkeit" der Name Zurvāns selber eingetreten; den parallelen Vorgang in den manichäischen Zeugnissen lernten wir bereits kennen.

In den Schriften der orthodoxen Parsen dürfen wir freilich nach keinen Belegen für diese Anschauung suchen. Wohl finden wir aber hier eine interessante Parallele, wenn nämlich im Anfang des parsischen Buches von der Weltschöpfung, dem Bundahišn, eine ganz ähnliche Viergestaltigkeit des von der Orthodoxie allein anerkannten höchsten Gottes, Ōhrmazd, zutage tritt.[2]) Ich muß die Stelle hier wörtlich mitteilen: *čiyōn az dēn i mazdēsnān āngōn* [*an dn*; *l. an a* = *ēn*?] *paydāy ku ōhrmazd*

1) Hübschmann, Pers. Stud. S. 273.

2) Bundahišn 1, 2, ed. Justi 1, 4—8; West, Pahl. Texts I, 3 f. (Anklesarias Reproduktion des Großen Bund. ist mir zurzeit unzugänglich).

bārist pa harvisp-āgāhīh u vēhīh andar rōšnīh ahamkay [? vgl. West z. St.] *būδ. ān rōšnīh gāh u vyāγ i ōhrmazd ast kē asar-rōšn gōβēnd, u harvisp-āgāhīh (u) vēhīh (i) ahamkay ōhrmazd ast kē gōβēnd dēn.* „Wie aus der hl. Schrift der Mazdayasnier so (? dies?) offenbar ist, daß Ōhrmazd der höchste an Allwissenheit und Güte im Lichte ohne Rivalen (?) war. Jenes Licht, Thron und Ort Ōhrmazds, nennen einige ‚unendliches Licht', und die Allwissenheit und Güte des rivalenlosen (?) Ōhrmazd nennen einige ‚Religion'." Wir beobachten hier die leider nur dürftigen Reste einer theologischen Spekulation, die offenbar in unsern Zusammenhang gehört. Von Gott (Ōhrmazd) werden sein Licht, seine Allwissenheit (wörtlicher: Allkundigkeit) und seine Güte unterschieden. Aus einer andern[1]) Tradition werden die Gleichungen: Licht = unendliches Licht, Allwissenheit und Güte = Religion mitgeteilt. Uns interessiert hier nur die erstere Auffassung. Die Reihe Gott — Licht — Allwissenheit — Güte kommt der bisher erörterten: Gott — Licht — Kraft — Weisheit (Güte) sehr nahe. Besonders zu bemerken ist, daß wir hier in orthodox-parsischer Überlieferung an vierter Stelle eben den Begriff der „Güte" finden, der auch in den Fragmenten M 31 und M 324 (s. o. S. 136, A. 1) — gegenüber „Einsicht" in M 176 und T II D 169 — erscheint, so daß es zweifelhaft wird, ob F. W. K. Müller hier mit Recht wegen der Parallelen „Weisheit" substituiert hat. Vielmehr liegt offenbar eine Variante vor. Im türkischen Beichtkatechismus und im Fihrist, die den Sachverhalt am konkretesten zum Ausdruck bringen, heißen die beiden letzten Begriffe jedenfalls „Kraft" und „Weisheit". Und der Grund dafür, daß die Manichäer diese beiden Termini bevorzugen, ist noch klar zu erkennen: es sind paulinische Begriffe. Paulus bezeichnet an einer berühmten Stelle Christus als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (I. Kor. 1, 24). Daß gerade diese Stelle den Manichäern wichtig war, werden wir noch sehn.

Nachdem nun die Tetrade als solche und von ihren vier Gliedern das erste und vierte: Zurvān und die vergöttlichte Religion, historisch erklärt sind, ist der Beweis erbracht, daß die Einführung des viergestaltigen Urgottes in die manichäische Dogmatik — noch im 9. Jahrhundert heißt er in der griechischen Abschwörungsformel, die im byzantinischen Reiche den manichäischen Konvertiten vorgelegt wurde, der „vierfältige Vater der Größe" — ein Zugeständnis an die persische Religion war, genauer: an die Zurvāntheologie, für deren Wesen und Geschichte wir nunmehr eine Reihe von neuen Anhaltspunkten gewonnen haben. Als ihren Grundgedanken haben wir die Lehre von dem sich viergestaltig

1) Justi und West haben das zweimalige *ast kē = est qui, sunt qui,* nicht richtig wiedergegeben.

manifestierenden Urgott festgestellt. Außerdem aber haben wir zwei neue Datierungen für sie. Wir fanden sie in der Inschrift des Antiochos von Kommagene bezeugt und stellen jetzt das Wichtigere fest, daß die Zurvāntheologie diejenige Form der iranischen Religion war, zu der Mani in Beziehung trat.[1]) Zwar finden wir in den mit Sicherheit auf ihn zurückzuführenden Texten Zurvān zufällig nicht erwähnt. Aber daß er, wenn er persisch schrieb, den Urgott selber Zurvān nannte — so, wie es später seine zentralasiatischen Missionare fortsetzten —, können wir mit völliger Sicherheit aus den authentischen Belegen dafür erschließen, daß er den Namen des höchsten Gottes der parsischen Orthodoxie, Ōhrmazd, nicht auf den Urgott, sondern auf dessen „Sohn", den Urmenschen, anwandte. Und daraus, daß er im Šāβuhraγān, d. h. in einer dem sasanidischen Großkönig gewidmeten Schrift sich der Terminologie der Zurvāntheologie anpaßte, ergibt sich weiter, daß diese zur Zeit seines Auftretens, also in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, im sasanidischen Reich offiziell anerkannt war.[2])

Wir haben noch zu fragen, wie sich aus der iranischen Religion die Einführung der beiden noch nicht erklärten Glieder der Vierheit: Sonne-Mond und Lichtelemente verstehn läßt. Darüber können wir hier kurz hinweggehn. Die Verehrung von Sonne und Mond ist seit Herodot (I 131) und seit dem 6. und 7. Yašt, die diesen beiden Gottheiten gewidmet sind, für die iranische Religion so reichhaltig bezeugt, daß es keiner weitern Nachweise bedarf. Daß Sonne und Mond auch in der Zurvāntheologie einen besondern Platz hatten, zeigt die Polemik des armenischen Apologeten Eznik (II 8,9), die wohl auf Theodor von Mopsuestia zurückgeht[3]) und speziell die Zurvāntheologie berücksichtigt. Er berichtet eine Legende, nach der Sonne und Mond von Ōhrmazd durch Mutter- und Schwesterehe (*xvēδvaγdas*) erzeugt wären. Für Mani waren die beiden Gestirne, wie wir gesehn haben, die wichtigsten kosmischen Träger des Lichtbefreiungswerkes, aber er lehnte es — wie ein von Bērūnī erhaltenes Originalzitat zeigt — ausdrücklich ab, sie als selbständige Götter zu verehren.[4]) — Was endlich die fünf Lichtelemente angeht, so entsprechen

1) Das ist, wie ich wohl weiß, auch schon von andern behauptet worden, aber ohne positiven Beweis und ohne den Versuch, die Theologie, der sich Mani anpaßt, konkret zu bestimmen und das Anpassungsverfahren zu analysieren.

2) Stud. S. 353.

3) Stud. S. 239, und die dort referierte These Cumonts.

4) India ed. Sachau S. 281, 21 (Übers. II 169): „Die Anhänger der (andern) Religionen verleumden uns, daß wir zu Sonne und Mond beteten und sie zu Idolen machten. Denn sie haben das wahre Wesen beider nicht erkannt, und daß beide uns Durchgang und Eingangstor zur Welt unsres (wahrhaften) Seins sind, wie das Jesus bezeugt hat." Genau die gleiche manichäische Auffassung bezeugt Alexander von Lykopolis, s. o. S. 109 oben.

ihnen in dem System der Zurvāntheologie die Reihe der fünf Amahraspands (Aməšaspəntas), die aber hier nicht dieselbe Bedeutung haben wie bei Zarathustra, also nicht personhaft geistige Partner Ōhrmazds sind, sondern, wie anderswo bewiesen[1]), selber auch die Elemente bedeuten. Den Elementenkanon der Zurvāntheologie, der von dem, wie wir sahen, von Mani über Bardesanes rezipierten hellenistischen Kanon scharf unterschieden werden muß, möchte ich jetzt, über das Stud. S. 280 A. 1 Gesagte hinausgehend, folgendermaßen rekonstruieren. In den soghdischen Fragmenten M 14 und M 133 (Müller, Handschriftenreste II S. 98 f.) werden die drei Elemente Wind, Wasser, Feuer mit den gewöhnlichen Vokabeln *vāδ, āβ, āδar* bezeichnet, aber die dem manichäischen System eigentümlichen Elemente: Licht (statt Erde, s. o. S. 125) und Äther, in ganz andrer Weise: für „Licht" tritt der Name des zoroastrischen Genius des Feuers, des Amahraspand Ardvahišt ein, für „Äther" der aus dem Awesta bekannte Terminus „gerechte Fravahrs" (= Fravahrs, oder Fravašis, d. h. „transzendente Formen" (Junker) der Gerechten). Hieraus folgt nun eins mit Sicherheit: der Elementenkanon der Zurvāntheologie, mit dem der manichäische kombiniert wurde, kannte das Element „Licht" nicht; darum war für dieses kein unmittelbar passendes begriffliches Äquivalent vorhanden, so daß Mani statt dessen den Namen des Feuergenius einführen mußte. Und welches Element stand nun in der iranischen Theologie an der Stelle, die bei Mani vom „Licht" eingenommen wurde? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: es kann sich nur um eben das Element handeln, das Mani durch das „Licht" ersetzte, also das Element Erde. Wir erhalten also zunächst die Reihe der kosmischen Elemente: Wind Erde Wasser Feuer — und finden nun eben diese Tetrade in dem einzigen bis auf die Gegenwart erhaltenen Originaltext der Zurvāntheologie, dem Parsentraktat ʿUlamā i Islām, als die vier Elemente des Menschen aufgezählt, neben die als Inbegriff seiner geistigen Kräfte — es werden dreie aufgezählt — sein Fravahr tritt.[2]) Damit ist auch das fünfte Glied der Aufzählungen in M 14 und M 133, die „gerechten Fravahrs", erklärt und als der Zurvāntheologie angehörig erkannt.

Wir übersehn nun, in welcher Weise Mani seine Lehre der iranischen Theologie anpaßte: indem er, ohne den Inhalt seiner eignen

1) Stud. S. 279 f.

2) Vgl. Junker l. c. S. 161 A. Die Verwandtschaft dieser Reihe mit denen der Fragmente M 14 und M 133 hatte ich bereits Stud. S. 280 gesehn, aber noch nicht erklären können. Die Erklärung ergibt sich, sobald man eingesehn hat, daß Ardvahišt nur in der manichäischen Elementenreihe seinen Ort hat und hier „Licht" bedeutet, daß es aber in der zurvānistischen Reihe, der die manichäische angeglichen wurde, nicht ursprünglich ist, sondern für das Element „Erde" substituiert.

Doktrin anzutasten, sozusagen eine Umgruppierung seiner Götterreihe vornahm, derart, daß die der Zurvāntheologie am meisten entsprechenden göttlichen Wesen in die erste Reihe traten und mit iranischen, der Zurvāntheologie entnommenen Begriffen etikettiert wurden. Wenn auch diese Umformung der manichäischen Dogmatik, oder vielmehr nur: der dogmatischen Terminologie, in den 500 und mehr Jahren, die zwischen Mani und der Abfassung der weitaus meisten Urkunden aus Zentralasien liegen, in Kleinigkeiten der Entwicklung unterworfen gewesen ist, so steht es doch, wie wir gesehn haben, ganz fest, daß sie von Mani selber in Angriff genommen und durchgeführt worden ist. Vor allem aber ist jetzt klar, daß die zurvānistischen und überhaupt die iranischen Elemente in den manichäischen Schriften, wie sie besonders in den Turfanfragmenten hervortreten, nicht — wie man bisher annahm — auf „Entlehnung" beruhen, also auch nichts für die Frage hergeben, wieweit Mani von der älteren iranischen Religion „beeinflußt" war. Dies alles beruht vielmehr auf bewußter und planmäßiger Umstilisierung des in seinem Lehrgehalt feststehenden und durch diese Umformung nicht angetasteten manichäischen Systems, in Anpassung an iranische Theologie.

Dieser Anpassung an die iranische Religion, deren positive Beweggründe wir vorhin festzustellen versucht haben — es ist so billig wie verkehrt, in solchen Annäherungen nur Kompromisse aus Zweckmäßigkeitsgründen zu erblicken —, steht nun — und eben das zeigt, daß die Anpassung eine rein formale ist — eine entschiedene Ablehnung einzelner iranischer Lehren gegenüber, die uns der türkische Beichtkatechismus kennen lehrt (bes. I C und II C). Die Ideen der Zurvāntheologie, daß der Urgott sowohl das Licht als auch die Finsternis hervorgebracht habe, daß er das Gute und das Böse, Ōhrmazd und Ahriman geschaffen habe, das Leben und den Tod verleihe, daß er vollends die Götter „gebildet" habe — so wie der sichtbare Kosmos gebildet wurde [1]) —, endlich daß

[1]) I C, S. 144 ff. Bang. Der ganze Abschnitt ist nur als Polemik gegen die iranische Religion zu verstehn. Ich muß einen Satz daraus interpretieren. Zunächst heißt es: „Wenn wir . . . gegen den heiligen, lichten Zurvān, den Götterfürsten, Ursprung und Wurzel aller lichten Seelen, uns vergangen und verfehlt haben sollten, *yaruqlï qaralï täŋrili yäkli tözi yiltizi tidimiz ärsär.*" Bang nimmt zwischen *yäkli* und *tözi* eine größere Lücke an, die den Sinnzusammenhang zerstört hätte — ich glaube, ohne Not. Man kann ohne weitres übersetzen: „wenn wir (ihn — nämlich Zurvān) Ursprung und Wurzel sowohl des Lichtes wie der Finsternis, sowohl der Götter wie der Dēven genannt haben sollten." *täŋri* und *yäk* erhalten durch das distributive *-li* kollektive Bedeutung, so daß man im Deutschen Plurale setzen kann, und *ti-* heißt ja sehr häufig „nennen". Im folgenden wird als ketzerisch die Behauptung abgelehnt, daß Gott Leben und Tod gebe. Das ist (gegen Bang S. 180) so zu verstehn, daß der Mensch ganz und gar ein Geschöpf der Finsternis ist; sie hat ihn erzeugt und zugleich den Todeskeim in ihn gelegt. Sein Leben und Tod rührt also von ihr her, von Gott kommt nur der erweckende Geist. Nach zoroastrischer Lehre dagegen sind sowohl Leib wie Seele von Gott geschaffen: diese Lehre wird hier ver-

Ōhrmazd und Ahriman Brüder seien, mußten allerdings dem gläubigen Manichäer als die ungeheuerlichsten Irrlehren erscheinen. Als nicht minder lästerlich empfand er den Zweifel an der ewigen und göttlichen Natur von Sonne und Mond und an ihrem Geschaffensein vor der Welt und dem Menschen.[1]) Gegen all diese Irrlehren kämpft der Beichtkatechismus.

Ehe wir die Betrachtung der iranischen Fortbildung des Manichäismus beschließen (vgl. noch die Tabelle, unten S. 157), sei noch auf eine bisher nicht gewürdigte Leistung Manis hingewiesen, die für das Verständnis seiner Individualität nicht ohne Interesse ist. Was bezweckte er mit der Anpassung seines Systems an die Sprache der iranischen Theologie, wie wir sie am Šāβuhraγān beobachten können? Ein Doppeltes: die Befähigung persischer Hörer, seine Lehre unmittelbar zu verstehn, und zweitens eine Erneuerung der Religion der Perser vermittels einer neuen D e u t u n g ihrer Dogmatik. Aber daneben hat er den Persern eine zweite, nicht minder großzügige, allerdings ebenso erfolglose Reform zu bringen versucht: eine R e f o r m i h r e s S c h r i f t w e s e n s[2]) — natürlich nicht im Sinne einer selbständigen kulturellen Reformleistung, sondern im engsten Zusammenhang mit seinen r e l i g i ö s e n Missionsabsichten. Dareios I., der Achämenide, hatte für den amtlichen Schriftverkehr in seinem Reiche die aramäische Schrift und Sprache eingeführt. In der Folgezeit drangen in den persischen Kanzleien in das Schriftwesen allmählich mehr und mehr iranische Sprachelemente ein und gewannen schließl ch die Oberhand, ohne daß es jedoch zu einer radikalen Ausscheidung der aramäischen Elemente bzw. zu einer endgültigen Lösung der aramäischen Schrift von der aramäischen Sprache und der Übertragung jener auf das persische Idiom gekommen wäre. Vielmehr wurden eine große Menge aramäischer Worte, deren Bedeutung und Aussprache allmählich in Vergessenheit gerieten und besonders tradiert werden mußten, in erstarrter Form als sog. Ideogramme mitgeschleppt und gaben den in arsakidischer und sasanidischer Zeit entstandenen Schriftdenkmälern ihr merkwürdig buntscheckiges Aussehn, um dessent-

---

worfen. Weiterhin wird dagegen protestiert, daß Zurvān der Bildner der ewigen Götter sei. Der Ton liegt hier wohl nicht so sehr auf „ewig" wie auf „Bildner", *yaratïylï* (Bang: „Schöpfer"). Denn der Urgott hat ja die andern Gottheiten wohl geschaffen, aber im geistigen Sinne, durch das W o r t: er hat sie „berufen" (vgl. Stud. S. 254 A. 1 [und oben S. 78]), nicht „gebildet", wie seine Hilfsgötter hernach den Kosmos gebildet haben. — Bemerkenswert ist der letzte ketzerische Satz, gegen den der Beichtkatechismus protestiert: daß Ōhrmazd und Ahriman (Šimnu) Brüder seien. Er zeigt wiederum, daß diejenige Form der iranischen Theologie, gegen die hier protestiert wird, mit der es also die Manichäer vorzugsweise zu tun haben, die Zurvāntheologie war.

1) II C, S. 148 f. Bang.

2) Die im folgenden vertretene Auffassung der persischen Schriftgeschichte hoffe ich bei andrer Gelegenheit zu rechtfertigen.

willen der Charakter ihrer Sprache bis in die neueste Zeit verkannt worden ist. Daß Mani mit dieser Tradition gebrochen hat, wie die Turfanfragmente zeigen, das beweist zugleich, daß er es bewußt und absichtlich getan hat.[1]) Er hat, obwohl selber auf aramäischem Boden und aramäisch sprechend aufgewachsen, beim Persischschreiben auf die aramäischen Ideogramme gänzlich verzichtet. Was seine Schrift selber angeht, so hat er nicht die Pahlavischrift, genauer: keine der beiden in der iranischen Kanzleipraxis ausgebildeten Varianten des aramäischen Alphabetes, weder das Pahlavīk noch das Pārsīγ[2]), übernommen, sondern hat ein auf babylonischem Boden heimisches Alphabet[3]) auf das Persische übertragen. Dies Alphabet verwendete er auch bei seinen syrischen Schriften, wie deren in Ägypten gefundene Fragmente zeigen[4]). Für seine persischen Schriften erweiterte er es, indem er durch diakritische Punkte und Zeichenvariierung[5]) die dem Aramäischen fremden persischen Laute ausdrückte und außerdem mit Hilfe der Vokalbuchstaben ע י ו א eine möglichst genaue Vokalbezeichnung durchführte. Während die Pahlavischrift sich nach dem Übergang von der Monumentalschrift zur Kursive infolge von Abschleifung der Unterschiede zwischen einer großen Reihe von Zeichen und von Ligaturenbildung zu einem mühselig zu entziffernden Duktus von barbarischer Häßlichkeit fortgebildet hat, ist die manichäische Schrift in den Turfantexten von ungewöhnlicher Schönheit und Leichtigkeit der Zeichnung und wahrt die Trennung der Buchstaben sorgfältig, so daß die Fragmente, soweit sie gut erhalten sind, sich so leicht lesen wie ein modernes gedrucktes Buch — leichter als irgendwelche sonstigen Handschriften. Nur der leidenschaftliche Haß der mazdayasnischen Priester-

---

1) Die rein theoretisch gegebene Möglichkeit, daß nicht er selber, sondern erst seine Jünger die neue Schrift eingeführt hätten, bedarf keiner besondren Widerlegung.

2) Vgl. jetzt vor allem H. Junker, in 'Caucasica' Fasc. 2, S. 8 ff.

3) Nach den Feststellungen M. Lidzbarskis (Die Herkunft der manichäischen Schrift, Sitz.-Ber. Preuß. Akad. 1916, S. 1213 ff.) ist kein Zweifel mehr daran möglich, daß die Identität der manichäischen mit der palmyrenischen Schrift nur so zu erklären ist, daß beide auf dasselbe in Babylonien ausgebildete Alphabet zurückgehn.

4) Vgl. F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees, S. 111 ff. Diese Fragmente sind der Schrift nach manichäisch, aber der Sprache und — was an dieser Stelle das Wichtigste ist — auch der Orthographie nach rein syrisch.

5) Durch כ̇ und פ̇ werden die Laute *x* und *f* ausgedrückt, für *ž* (auch *ǰ*) tritt das auf den Kopf gestellte Zeichen ד *z* ein. In dem Alphabet bei F. W. K. Müller l. c. S. 5 ist Nr. 15 zu streichen — dies Zeichen ist aus dem christlich-soghdischen (nestorianischen) Alphabet entlehnt —, und Nr. 23 ist kein selbständiges Zeichen, sondern Finalform von Nr. 22. — Die Zeichen ק und ט wurden bei der Übertragung des Alphabetes auf das Persische überflüssig; sie treten aber in den Fragmenten häufig auf und wechseln ohne Regel mit כ und ח. Täusche ich mich nicht, so war der Grund für ihre Beibehaltung — ebenso wie für die des ח neben ח, s. u. — ihre Eignung als *literae dilatabiles* (bei ט gilt das für die ältere, oben nach rechts ausladende Form, die oben eingerollte Form ist sekundär, vgl. Lidzbarski, l. c. S. 1215 unten).

schaft, in deren Händen in der sasanidischen Epoche die literarische Bildung, also auch der Gebrauch der Schrift, zur Hauptsache lag, kann es, außer ihrem starren Traditionalismus, erklären, daß Manis Versuch einer Schriftreform, für das kulturelle Niveau seiner Zeit eine gewaltige Leistung, ohne alle Folgen blieb. Als man sich in der Folgezeit genötigt sah, für die Aufzeichnung des awestischen Kanons ein neues Alphabet aufzustellen, um eine sichere Tradition der Aussprache für seine längst erstorbene Sprachform herbeizuführen, löste man das Hauptproblem: das der Vokalbezeichnung, durch Anlehnung an das Muster der griechischen Schrift.[1])

Was hier bisher über Manis Schriftreform gesagt ist, kann als sichere Tatsache gelten. Aber es bleibt dabei noch ein Punkt unklar, zu dessen Klärung ich noch einen Schritt weiter gehn und eine seit langem gehegte, aber allerdings nicht beweisbare Vermutung vortragen muß. Es steht fest, daß Mani in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. mit Hilfe eines aramäischen Alphabetes, ohne zu den im Alphabet verfügbaren Buchstaben neue hinzuzufügen, eine konsequente Orthographie für persische Schriften mit der Tendenz zu eindeutiger Vokalbezeichnung versucht hat. Denselben Versuch finden wir nun ansatzweise bei den mesopotamischen Syrern und den babylonischen Juden, in voller Ausbildung aber auf südbabylonischem Boden, also in Manis Heimat, und zwar bei den Mandäern. Dabei zeigen sich einige auffallende Übereinstimmungen. Wie Mani, so unterscheiden auch die Mandäer im Anlaut, sekundär auch im Inlaut, *a* von *e/i* und *o/u* durch א bzw. ע mit oder ohne hinzugefügtes י bzw. ו. Außerdem bezeichnet die mandäische Schrift das *h* durch ח und beschränkt den Gebrauch des ה auf gewisse Suffixendungen. Ebenso steht in den manichäischen Texten ח für *h*, während ה nur am Wortende erscheint (gelegentlich vor Suffixen), und zwar, wie schon bemerkt, mit Vorliebe als *litera dilatabilis*.[2])

Nun fragt es sich, wem die Priorität gebührt. Th. Nöldeke hat geurteilt[3]): „Man muß geradezu sagen, daß das mandäische Schriftsystem alle anderen semitischen an Zweckmäßigkeit übertrifft“, um alsbald hinzuzufügen: „Wir sahen schon oben, daß das mandäische Schriftsystem

---

1) Vgl. Junker, l. c. S. 11.

2) Bereits die arsakidische Form der Pahlavischrift (Pahlavīk im engern Sinne) schreibt in iranischen Wörtern das *h* immer ח, während ה auf die aramäischen Ideogramme beschränkt bleibt. Dagegen kennt sie noch nicht die Benutzung von ע als Träger eines *e/i* Vokals, anstatt א, wie die sasanidische Form (das Pārsīγ) sie angenommen hat, aber auch nur für die aramäischen Ideogramme, nicht für persische Wörter, so daß also das Pārsīγ sich hierin von einer älteren aramäischen Orthographie abhängig zeigt. Vgl. H. S. Nyberg, in: Monde oriental 17, S. 212 ff.

3) Mand. Gramm. S. 11.

nur die folgerichtige Durchführung älterer Tendenzen ist. Ich möchte aber kaum glauben, daß erst die Mandäer diese letzten Schritte gethan; was wir sonst von ihnen wissen, spricht nicht dafür, daß sie so verständig gewesen wären. In Babylonien wird dies orthographische System schon sonst üblich gewesen sein.“ Als diese Sätze geschrieben wurden, ahnte noch niemand etwas von den Resten manichäischer Originalschriften in Zentralasien. Wenn nun durch ihr Auftauchen die Tatsache festgestellt ist, daß Mani den Persern eine Orthographie zu schaffen versucht hat, die in dem Schrifttum seiner Anhänger fortgelebt hat, wenn diese Orthographie auf den gleichen Prinzipien beruht wie die der Mandäer, und wenn man endlich bedenkt, daß ihm ohne Vorbehalt zuzutrauen ist, was Th. Nöldeke den Mandäern zuzutrauen sich scheute, dann ist der Schluß kaum abzuweisen, daß es Mani und kein andrer ist, der den entscheidenden Schritt zur konsequenten Durchführung des neuen Schriftprinzips auch im Schriftwesen seiner babylonischen Heimat getan hat[1]), und daß die Mandäer, von denen wir ja erst aus viel späterer Zeit Schriftdenkmäler haben, es von ihm bzw. von seinen Anhängern[2]) übernommen haben. Aber kehren wir von diesem Exkurs, der zur Vervollständigung unsres Bildes von Manis geistiger Physiognomie dienlich schien, zum Hauptthema, der Frage nach den Fortbildungen des manichäischen Systems, zurück.

11. Nach der Scheidung zwischen der Urform und der persischen Fortbildung der manichäischen Lehre, die sich relativ leicht durchführen läßt, haben wir nun eine feste Grundlage, von der aus wir die schwierigere Frage in Angriff nehmen können, wie sich einerseits Mani zum Christentum und anderseits der christianisierende Manichäismus, vertreten durch den auf seine vom 19. bis zum 28. Lebensjahre reichende manichäische Periode zurückblickenden Augustin und seine Gegner Adimantus, Felix, Fortunatus und Faustus von Mileve, zum ursprünglichen Manichäismus verhält. Diese Frage ist schwieriger einmal wegen der

---

1) In der Orthographie der persischen Turfantexte wird wie in der mandäischen langes *ā* immer durch א bezeichnet, dagegen fehlt ihr noch die für die mandäische Orthographie besonders charakteristische, durchgehende Bezeichnung auch des kurzen *a* durch א. (die allerdings in der Orthographie der alten mandäischen Zauberschalen auch noch nicht konsequent durchgeführt ist). Dagegen haben beide wieder eine noch schwerer wiegende Gemeinsamkeit, nämlich die Bezeichnung von *e*/*i* und *o*/*u* durch Vokalbuchstaben auch in den Fällen, wo diese Laute nicht Voll-, sondern Murmellaute sind.

2) Die von J. A. Montgomery (Aramaic Incantation Texts from Nippur, Nr. 31—37) veröffentlichten Schaleninschriften in manichäischer Schrift — daß sie von Manichäern geschrieben sind, halte ich für ganz unwahrscheinlich, da sie inhaltlich so unmanichäisch sind wie nur möglich — folgen im allgemeinen der syrischen Orthographie und haben aus dieser eine sehr charakteristische Einzelheit, die Pluralpunkte (Sjāmē), übernommen.

Fülle des hierfür heranzuziehenden Materials, anderseits, weil Manis Stellungnahme zu Jesus, zu seinem Evangelium, zu Paulus und zur frühchristlichen Literatur überhaupt außerordentlich viel tiefer, persönlicher und darum komplizierter ist als etwa seine Beziehung zur iranischen Theologie. Es kann sich hier wiederum nur darum handeln, die Grundlinien zu ziehen — was mit einigen wenigen festen Strichen möglich ist — und sie mit ein paar besonders illustrativen Einzelheiten zu erläutern.[1])

Zunächst und vor allem steht es fest, daß man nicht von mehr oder minder zufälligen christlichen Reminiszenzen in Manis ursprünglichem Systementwurf reden darf, die für den Aufbau seines Systems keinerlei wesentliche Bedeutung gehabt hätten. Vielmehr ist zu allererst festzustellen, daß Mani — ganz zu schweigen von den zahlreichen Fällen bedeutsamer symbolischer Verwendung von neutestamentlichen Worten und Wendungen — als wesentlichen und nicht wegzudenkenden Bestandteil seines Systems in dessen ursprünglicher Anlage eine positive Christologie von eigentümlicher Schönheit und Tiefe hat. Diese Christologie läßt sich aus Theodor bar Kōnai, in Verbindung mit der vorhin gefundenen Tatsache, daß Mani in Christus den Nous sah, klar und einheitlich ablesen und ist in besondrer Knappheit und Präzision in den griechischen Anathematismen zusammengefaßt. Sie entfernt sich allerdings vollkommen und grundsätzlich von den katholischen Glaubensansichten über Jesus Christus, insbesondre über das Verhältnis des Gottes Christus zu dem historischen Menschen Jesus. Mani leugnete nämlich jede Beziehung zwischen dem rein göttlichen „glänzenden Jesus" und dem von den Juden gekreuzigten Judenmessias, welchen letztern er vielmehr für einen Teufel ansah. Der wirkliche Jesus ist ihm der im Weltanfang zu Adam niedergestiegene Bote, der Vertreter des Dritten Gesandten. Als diesen sieht er ihn, wenn er sich, nach dem Vorbilde des Paulus, in der Überschrift seiner Episteln als Apostel Jesu Christi bezeichnet, und wenn er sich den von Jesus verheißenen Parakleten nennt. Als solcher ist ihm Jesus Geist, doch steht seiner geistigen Christusnatur — wir erwähnten das noch nicht — eine quasi-materielle Natur gegenüber: das sind die in der materiellen Welt zerstreuten und gequälten Lichtelemente. Wir lernten diese bisher nur als Attribute des Urmenschen, als seine „Söhne" oder seine Rüstung kennen, und finden sie nun als Natur Jesu wieder. Diese Übertragung darf uns nicht verwundern: Jesus ist ja nach seinen eignen Worten der

1) Im übrigen möchte ich auf die Darstellung P. Alfarics hinweisen, der mit einer außerordentlichen Augustinknnetnis die sicherste Beherrschung der manichäischen Literatur verbindet: L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I, 1918, S. 65—320. Vorbereitet durch: Les écritures manichéennes, 2 Bände, 1918/19.

„Sohn des Menschen"! Man wird diese Art des sinnreichen Kombinierens, wie sie der manichäische Mythus in immer neuen Formen zeigt, nicht spielerisch nennen dürfen. Man muß vielmehr darauf achten, welche Mühe Mani sich gab, und wie ernst es ihm damit war, ältere religiöse Traditionen, die seinem von der griechischen Wissenschaft erweckten Denken in der Form, wie sie ihm zugänglich wurden, als „mirakulöse Anekdoten" erscheinen mußten, durch Einordnung in einen sinngebenden Zusammenhang ihrer Banalität und Abgeschmacktheit zu entledigen und dafür ihren unvergänglichen Gehalt zu sichern. Kein Zweifel: Mani gehörte allerdings zu den „Griechen", denen das Evangelium von dem aus der Jungfrau geborenen, von den Juden gekreuzigten und am dritten Tage auferstandenen Jesus eine „Torheit" war. Aber die Idee des „leidenden Jesus" (Jesus patibilis) war ihm keine Torheit. Wir werden sogleich die Worte hören, in denen er ihren ewigen Sinn aussprach. Wenn er die Gestalt Jesu in seinen Schöpfungsmythus einreihte, so lag ihm nicht an ihrer Verflüchtigung und spiritualisierenden Auflösung in einen mystischen Nebel, vielmehr an dem Gegenteil: an der möglichst reinen und deutlichen Darstellung der ewigen menschlichen Bedeutung Jesu, wie er sie aus Überlieferungen herausgelesen hatte, die ihm als verzerrende Fabeln erscheinen mußten und denen er sein „Lebendes Evangelium" gegenüberstellte. Allerdings war ihm der Weg bereits durch die Christologie Marcions bereitet. Aber nicht darauf kommt es hier an, sondern wir haben zu fragen, wie er selber die Erscheinung Jesu verstand und aussprach. Freilich war er dabei an die einmal gewählte, und mit innerer Notwendigkeit gewählte, Form des Mythus gebunden. Das darf uns nicht hindern, zu erkennen: so fern er uns durch diese Darstellungsform seiner Christuserfahrung rückt, so merkwürdig nahe ist er uns in seiner Tendenz, unbekümmert um alle überkommene Christusdogmatik seine eigne, selbsterarbeitete und ins Menschliche übersetzte Christuserfahrung in seiner Sprache auszusprechen. Und was ist es hierin, das ihn uns nahebringt, wenn nicht der Hauch griechischen, das heißt: reinen menschlichen Denkens, der ihn berührt hat!

Theodor bar Kōnai hat uns — und das ist das Kostbarste, was wir in seinem Exzerpt finden — die Worte erhalten, mit denen Mani das Zeugnis umschreibt, das Jesus dem Adam über sein eignes Wesen gibt[1]): „Der lichte Jesus näherte sich dem unwissenden Adam; er erweckte ihn aus dem Schlafe des Todes, damit er von vielen Geistern befreit würde. Und wie ein Mensch, der gerecht ist und einen Menschen von einem furchtbaren Dämon besessen findet und ihn durch seine Kunst besänf-

1) Stud. S. 346.

tigt — dem glich auch Adam, als ihn jener Freund in tiefen Schlaf versenkt fand, ihn erweckte, ihn sich rühren ließ, ihn aufrüttelte, von ihm den verführenden Dämon vertrieb und die mächtige Archontin abseits von ihm gefangensetzte. Da erforschte Adam sich selber und erkannte, wer er sei. Er (Jesus) zeigte ihm die Väter der Höhe und sein eignes Selbst, hineingeworfen in alles, vor die Zähne der Panther und die Zähne der Elefanten, verschlungen von den Verschlingern, verzehrt von den Verzehrern, gefressen von den Hunden, vermischt und gefesselt in allem, was ist, gefangen in dem Gestank der Finsternis." Die leidenschaftliche Klage, die Adam darauf erhebt, bezeugt nicht minder deutlich als diese wenigen Worte, wie tief Mani von dem Gedanken an die „in die Welt gekreuzigte", allen Qualen und Schändungen preisgegebene Lichtnatur Jesu erschüttert war, wie tief er das Leiden der Welt als das Leiden Jesu empfand. Damit vergleicht es sich, wenn Faustus von Mileve Jesus den „an jedem Holze Hängenden" nennt — immer und an jedem Holz in der Welt, nicht nur einmal und an dem Holz des Kreuzes.

Was ist es, was dies Jesusbild vor allem auszeichnet? Jesus hat für Mani eine doppelte Bedeutung: seiner geistigen Christusnatur nach ist er ihm der Lehrer κατ' ἐξοχήν, als „leidender Jesus" ist er ihm das unvergängliche Symbol der in die finstere Welt gekreuzigten Weltseele. Durch beide Betrachtungen ist — mag das auch im ersten Augenblick paradox klingen — das für die katholische Christologie charakteristische magische Element aus dem Jesusbild reinlich ausgeschieden. Jesus gewinnt für Mani Bedeutung nicht durch die magischen Vorgänge der menschlichen Geburt, des menschlichen Leidens und Sterbens des Gottessohnes, mit dem sich seine Gläubigen nach seiner Auferstehung doch noch substantiell durch den magischen Akt des Sakramentes zu verbinden vermögen. Er ist ihm keine geschichtliche Person, sondern eine übergeschichtliche und überpersönliche Wirklichkeit des Geistes und der Natur, ja geradezu der Geist und die Natur selber. Damit ist die Gestalt Jesu der Dogmenbildung wenigstens grundsätzlich entzogen, aber keineswegs der religiösen Betrachtung. Denn in der Betrachtung seines Wesens konzentriert sich geradezu jener Glaube an einen einheitlichen Sinn der Welt, an seine Begreifbarkeit im Denken und an die aus diesem Denken zu gewinnende geistige und sittliche Freiheit — jener Glaube, den wir vorhin als die eigentliche religiöse Wurzel von Manis System erkannt haben.[1])

---

1) Zur Ergänzung dieser kurzen Angaben über die manichäische Christologie eignen sich, wie schon bemerkt, am besten die griechischen Anathematismen, die — was in den Literaturverweisungen und Bibliographien durchweg nicht erwähnt wird — nicht nur bei Tollius, Cotelerius und Gallandi zu finden sind, sondern von Migne im 1. Bande

Das Wort des Faustus von dem „an jedem Holze hängenden“ Jesus zeigt uns zugleich — wie schon das Gleichnis von der „in die Welt gekreuzigten“ Seele bei Alexander von Lykopolis, oben S. 108 —, welche Seite an der Christologie Manis besonders hervorgehoben werden konnte und mußte, wenn seine Lehre an christliche Hörer herangebracht wurde: eben der tiefe symbolische Sinn, der sich in der Überlieferung vom Kreuzestode Jesu finden ließ. Im übrigen war es vor allem notwendig, in ähnlicher Weise wie den viergestaltigen Gott der Zurvāntheologie, so auch die christliche Trinität der manichäischen Götterreihe anzupassen. Daß Mani bereits selber diesen Schritt getan hat, nicht erst seine im Westen missionierenden Jünger, zeigt die bisher dreimal belegte[1]) Erwähnung von Vater, Sohn und heiligem Geist, die zweimal noch mit der Erwähnung der „Mutter“ kombiniert wird[2]), in den zentralasiatischen Fragmenten. Dabei ist

---

der PG Sp. 1461 ff. nach Cotelerius abgedruckt sind. Der von Kessler (Mani, S. 403—405) mitgeteilte Auszug ist nicht zu brauchen, da er willkürlich kürzt und die den anathematisierten manichäischen Sätzen gegenübergestellten und ihrem Verständnis sehr förderlichen Formulierungen des orthodoxen Dogmas ganz fortläßt. Die Anathematismen sind nun bekanntlich nicht nur für Manichäer, sondern auch für Paulikianer bestimmt. Auf die ersteren und ihre Lehre bezieht sich der weitaus umfangreichere erste Teil, Sp. 1461 — 1468, auf die letzteren der Rest (der Übergang erfolgt in Sp. 1468 Z. 26 mit den Worten καὶ προσέτι τοὺς ἐσχάτοις ὕστερον χρόνοις προστατήσαντας), aber nicht ausschließlich. Denn Sp. 1469 Z. 41—49 — das hat Kessler seinerzeit übersehn — bezieht sich wieder auf eine Lehre Manis, die deswegen sehr interessant ist, weil ihr Inhalt sich wieder — wie oben, S. 129, der der „Mission“ — mit einem Hauptbegriff des islamischen Häresienwesens deckt: was Mani hier gestattet — und ich sehe keine Veranlassung, an der Authentizität zu zweifeln —, das ist nichts andres als *taqīja* („Vorsicht“) oder *kitmān* („Verbergung“), die Verleugnung des eignen Bekenntnisses gegenüber Ungläubigen. Übrigens wird dieselbe Auffassung, die hier Mani zugeschrieben wird, im 1. Buch des mandäischen Rechten Ginzā und — nach Epiphanius und Origenes — von Elchasai vertreten, vgl. Brandt, Mand. Rel. S. 147. — Der zweite Teil bedarf noch besondrer Untersuchung, vor allem der Vergleichung mit der übrigen antipaulikianischen Literatur (vgl. hauptsächlich G. Friedrich in Sitz.-Ber. Bayr. Akad. 1896, S. 67 ff.). Für die manichäische Christologie sind Sp. 1461 Z. 32 — 34 und Sp. 1464 Z. 31 — 1465 Z. 10 aufschlußreich. Hier tritt ihr doketischer Charakter stärker hervor als in der Formulierung des Grundgedankens, wie sie oben im Texte versucht wurde. Für Mani war eben die Erfassung der Christusidee wichtiger als die Auseinandersetzung mit den Einzelheiten der evangelischen Überlieferung. Die Bezeichnung seiner Christusauffassung als „doketisch“ ist vom katholischen Standpunkt wohl richtig, aber sie beruht — hier wie sonst — auf einer Betrachtung von außen her, die nicht die Sache selber trifft.

1) In M 17 und M 172, beide aus Manis Evangelium, Müller, Handschriftenreste II, 52 f., 100 ff. und im Chinesischen Traktat S. 556.

2) In M 17 und M 172. Die vollständige Reihe in dem letzteren Text ist 1. im mittelpersischen Teil: Lichtjungfrau — hl. Religion — Vater — Mutter — Söhne des Heils — Sprecher und Hörer — Vater — Sohn — hl. Geist — hl. Elemente, 2. im soghdischen Teil: Lichtjungfrau — hl. Religionsgemeinschaft — Vater Gott Zurvān — Mutter Gottheit Rāmratūx — Sohn Jesus — Söhne des Heils (?) — Sprecher und Hörer — hl. Geist — Vater — Sohn — auserwählter Wind hl. Geist — lebendige Amahraspands. Vgl. Stud. S. 282, A. 1.

die Übersetzung von „hl. Geist" durch *vāxš yōždahr* beachtenswert: diese Worte sind die genaue Übersetzung des syrischen *rūhā dqudšā* und wären eigentlich durch „Geist der Heiligung" wiederzugeben; *yōždahr* ist ein Substantiv und bezeichnet einen zoroastrisch-theologischen Fachausdruck „Heiligung, Vervollkommnung", speziell im Sinne ritueller Reinheit.[1]) Auch die Gleichsetzungen mit manichäischen Gottwesen, die dabei vollzogen wurden, sind deutlich zu erkennen. Der Vater wurde natürlich mit dem Urgott, der Sohn mit dem in Sonne und Mond residierenden Gesandten, mit dem ja Jesus schon in der Urform der manichäischen Lehre wesenseins ist, bzw. mit seinem πάρεδρος, der Lichtjungfrau, identifiziert[2]), der heilige Geist wird zunächst mit dem Lebendigen Geist, weiter mit der Mutter[3]) und wohl auch mit dem ersten und höchsten der fünf Lichtelemente, dem Äther oder Lufthauch, gleichgesetzt. Das läßt sich aus den originalen Urkunden feststellen und wird durch eine Äußerung des Faustus über seinen Trinitätsbegriff bestätigt, die ich hier zur Illustrierung folgen lasse[4]):

„Wir verehren des Vaters, des allmächtigen Gottes, und Christi, seines Sohnes, und des heiligen Geistes eine und selbige Gottheit unter dreifacher Benennung. Aber der Vater selber, so glauben wir, bewohnt das höchste und erste Licht, das Paulus auch unzugänglich[5]) nennt, der Sohn hingegen weilt in diesem zweiten und sichtbaren Licht. Da er selber zwiefach ist, wie ihn der Apostel erkannt hat, indem er sagt, Christus sei Gottes Kraft und Gottes Weisheit [vgl. oben S. 143], so glauben wir, daß seine Kraft in der Sonne wohnt, seine Weisheit aber im Monde. Endlich ist, so bekennen wir, des heiligen Geistes, der dritten Majestät, Sitz und Quartier dieser ganze Ätherumkreis[6]). Aus seinen Kräften und geistiger Ausströmung empfängt auch die Erde und gebiert den 'leidenden Jesus', der Leben und Heil der Menschen ist, an jedem Holze hängend. Daher haben wir vor allem die gleiche Verehrung wie ihr gegenüber Brot und Kelch."

Damit ist die Skizze der Fortbildungen des manichäischen Systems, soweit ich sie hier zu geben vermochte, abgeschlossen. Trotz ihrer Kürze hoffe ich, den einwandfreien Beweis dafür erbracht zu haben, daß die beiden sekundären Formen des Systems, die iranisierende und die christianisierende, nicht erst das Werk manichäischer Missionare, sondern von Mani selber angelegt sind, und daß sie nicht flüchtige Zurecht-

---

1) Daneben heißt der hl. Geist auch „reiner Wind". Diese Bezeichnung (*tsing-fong*) ist im Chinesischen Traktat weiter auf den 'Lebendigen Geist' übergegangen.

2) Chin. Traktat, S. 556: „Le Fils de la Lumière, c'est l'éclat du soleil et de la lune."

3) S. o. S. 138 Anm. 4) Aug. contra Faustum 20, 2, S. 536, 9 Zycha.

5) *inaccessibilis* = ἀπρόσιτος 1. Tim. 6, 16. 6) S. o. S. 79 A. 1.

stutzungen, sondern planvoll ersonnene und durchgeführte Umstilisierungen der ursprünglichen Darstellungsform sind. Der Lehrgehalt ist in ihnen unverändert der gleiche wie in der Urform, und er kann es sein, da diese schon von vornherein sozusagen auf stilistische Abwandlung oder Übersetzung angelegt war, da die Fortbildungen geradezu schon in dem Plan und der Idee der Urform beschlossen waren.

Außerdem aber haben wir den Gedankenzusammenhang und die geschichtliche Stellung dieser Urform, des von Mani selber entworfenen Systems, neu festgestellt. Ist Mani ein christlicher Häretiker oder ein Erneuerer altiranischer oder altbabylonischer Religion? Man kann ihn unter diesen drei Gesichtspunkten betrachten, aber man sieht dann die Schalen, nicht den Kern. Mani war wohl dies alles in einem gewissen Sinne, aber er war es, insofern er in seinem eigentlichen Wesen etwas andres war: der bedeutendste Träger und der Vollender der hellenistisch-orientalischen Gnosis. Nicht daß seinen Geist die Überlieferungen persischer, babylonischer und christlicher Mythen und Theologien beschäftigten, sondern daß er einen archimedischen Punkt außerhalb ihrer hatte, von dem er sie frei überblicken konnte, ist das Entscheidende. Gewiß läßt er sich nicht in die christliche oder die iranische Dogmengeschichte einschachteln. Aber das ist nur ein Symptom dafür, daß diese Rubriken künstlich sind. Die Geschichte der orientalischen Religionen in vorhellenistischer oder, vorsichtiger gesagt: in vorachämenidischer Zeit läßt sich in Sonderentwicklungen zerlegen. Aber mit dem Hellenismus hört das auf. Die Auseinandersetzung des orientalischen mit dem griechischen Denken ist von da an auf anderthalb Jahrtausende, bis zur beginnenden Agonie der islamischen Kultur, das eine große Thema der orientalischen Geistesgeschichte. In ihr und nirgendwo sonst hat Mani seine Stelle. Das Hauptproblem der geistigen Epoche, der er angehört, ist auch der Angelpunkt seines Denkens.

Von der Urform aus begreifen sich die Fortbildungen seines Systems. Was in ihnen bei gleichbleibendem Lehrgehalt wechselt, das sind die Bildungen der Götterreihen und die Götternamen. Ihr Verhältnis zueinander mag die folgende Tabelle veranschaulichen, die den Ertrag dieser Arbeit zusammenfaßt. An dieser Stelle mag es genügen, nur die deutschen Begriffe zu geben. Die erste Kolumne zeigt die dem System zugrunde liegenden hellenistischen Begriffe[1]), die zweite das Schema des Mythus nach Theodor bar Kōnai[2]), die dritte die Tetrade der Zurvāntheologie nach ihrer begrifflichen Grundlegung[3]), die vierte die ihr entsprechende Götterreihe[4]), die fünfte die christliche Triade.[5]) Die von

1) S. 109f. 2) S. 71ff. 3) S. 136. 4) S. 140ff. 5) S. 154f.

Mani identifizierten Begriffe und Namen stehn nebeneinander. Die nach einem ganz andern Prinzip gebauten Reihen der Fragmente M 2 und M 583 sowie des Chinesischen Traktates gehören nicht in diesen Zusammenhang; ich verweise für die beiden ersteren auf Stud. S. 347 f.

I.	II.	III.	IV.	V.
θεός	Vater der Größe	1. Gott	Zurvān	(Gott) Vater
	Mutter des Lebens		Rāmratūx	(Hl.Geist) Mutter
	Urmensch		Ōhrmazd	
ψυχή	5 Lichtelemente:	3. Seine Kraft	5 Amahraspands	
	Äther		Fravahrs	(Hl. Geist)
	Wind		Wind	
	Licht		Erde (Ardvahišt)	
	Wasser		Wasser	
	Feuer		Feuer	
δημιουργός	Lebender Geist		Mithras (Mihr)	Hl. Geist
νοῦς	Gesandter Lichtjungfrau } Jesus	4. Seine Weisheit (Güte)	Srōš hl. Religion (Dēn)	(Jesus) Sohn
	2 Lichtschiffe:			
	Sonne und Mond	2. Sein Licht	Sonne und Mond	
ὕλη	König der Finsternis		Ahriman	

Nachschrift. Als der Satz dieser Arbeit bereits beendet war, erschien die bewundernswürdige Arbeit von E. Waldschmidt und W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus (Abh. Preuß. Akad. 1926), deren Hauptergebnisse Dr. Lentz auch beim Hamburger Orientalistentag bekannt gab. Das Schwergewicht dieser Arbeit liegt auf der Erschließung einer großen Londoner chinesisch-manichäischen Hymnenrolle, von der etwa der vierte Teil nebst einer Reihe von inhaltlich verwandten iranischen Fragmenttexten veröffentlicht wird. Die Auswahl der veröffentlichten Texte beruht auf einer im Verlauf der Bearbeitung gewonnenen sachlichen Feststellung, die im ersten Teil der Abhandlung systematisch ausgeführt wird: in den neuen Texten erscheint der von den Manichäern angerufene Erlöser regelmäßig unter dem Namen „Jesus". Daraus folgerten die Verfasser (S. 20): „Jesus als Erlösergott ist nicht eine Konzession abendländischer Gemeinden an die christliche Kirche, sondern für Mani ein wesentlicher Bestandteil seiner Lehre." Zu dem gleichen Resultat sind wir auf andern Wegen oben S. 105, 151 gelangt.

Eine Aufzählung der vielen neuen Feststellungen und Klärungen zur Religion der zentralasiatischen Manichäer, ihrem Kultus und ihrer Sprache, die sich aus der Abhandlung ergeben, ist hier so wenig am Platze wie die Angabe der zu erhebenden kritischen Bedenken, die sich — um von mehr äußerlichen Dingen wie vor allem der unhaltbaren Wiedergabe des mitteliranischen Vokalismus abzusehn — hauptsächlich um einige methodische Fragen drehen. Die Verfasser befolgen bei der Verwertung der manichäischen Tradition noch durchaus das eklektisch-harmonistische Verfahren, das ich in dieser und der vorangegangenen Arbeit durch ein analytisches zu ersetzen mich bemühe. Sie unterscheiden nicht scharf zwischen dem ursprünglichen System Manis und seinen Fortbildungen, besonders der „iranischen", zwischen den theoretischen Grundgedanken und ihrer mythologischen Symbolisierung, und vor allem: zwischen autoritativer, Manis eigne Gedanken getreu ausdrückender Lehrdarstellung und den sich mit dichterischer Freiheit bewegenden, jeden systematischen Zusammenhang außer acht lassenden, auf die jeweils angerufene Gottheit alle erreichbaren Symbole, Epitheta und Metaphern zusammenhäufenden Hymnenstil der zentralasiatischen Manichäer. So sind sie zu einer gewissen Überschätzung der neuen Texte gekommen: deren Ertrag ist zwar für die Kenntnis der sekundären Entwicklung des östlichen Manichäismus unschätzbar, aber für das Verständnis des Urmanichäismus und vor allem Manis selber und seiner geistigen Struktur äußerst gering. Ein weiteres Bedenken bezieht sich auf die Rekonstruktion der manichäischen Terminologie: die letzte Instanz ist hier nicht das Mittelpersische, sondern das Syrische, ein manichäischer Terminus ist nicht voll verständlich, bevor nicht das syrische Originalwort ermittelt ist. Aber diese Einwände, die anderswo im einzelnen darzulegen sein werden, können die bewundernde und dankbare Anerkennung nicht schmälern, die der neuen Publikation gebührt.

WUNSCHRÄUME UND WUNSCHZEITEN[1])

Von Alfred Doren in Leipzig.

In der Mußezeit, die ihm eine Gesandtschaft auf dem Kontinent ließ, schrieb in schnellem Wurf der englische Kanzler Thomas Morus, auf der Höhe seines Lebens stehend, Staatsmann und Gelehrter,

---

1) Der vorliegende Versuch mag nicht nur deshalb als gewagt gelten, weil er es zum erstenmal unternimmt, zwei Hauptgestaltungsformen menschlicher Sehnsüchte: Zukunftshoffnungen und Fernphantasien, Wunschzeiten und Wunschräume, chiliastische Träume und utopisch-rationalistische Bildprojektionen zugleich zu trennen und in einen gedanklich-historischen Zusammenhang zu bringen, sondern weil es für beide Reihen fast gänzlich an zusammenfassender, wissenschaftlich zureichender Literatur gebricht. Für den Chiliasmus, d. h. ekstatische Heilszeiterwartungen, sind wir heute noch immer auf Corrodis vierbändige, 1781—1783 erschienene „Geschichte des Chiliasmus" angewiesen, unentbehrlich vor allem für die Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts, aber von rein rationalistisch-aufklärerischem, daher dem Chiliasmus gegenüber scharf polemischem Standpunkt aus geschrieben. Über die Entstehung der chiliastischen Ideen und Vorstellungen im Orient gibt es eine ausgebreitete Literatur, durch die hindurchzufinden für den Nichtorientalisten und Nichttheologen außerordentlich schwierig ist (vgl. u. A. 16 ff.). Wertvoll ist der knappe Überblick über die geschichtliche Entwicklung und die vollzählige Angabe der neuesten deutschen Literatur über den Chiliasmus bei Paust: Das 1000-jährige Reich in Geschichte und neuester Literatur (Festschrift für Minde-Pouet, S. 60—78). Die Weiterentwicklung im Mittelalter hat vor allem Kampers von seinem Standpunkt aus (Kaisergedanke, Kaisermystik usw.) in einer Reihe weitausholender Forschungen klarzustellen versucht. Für die neuere und neueste Zeit sind wir durchaus auf Einzeluntersuchungen angewiesen, die, von Gläubigen, Enthusiasten, Fanatikern oder auch Skeptikern geschrieben, durchaus polemischen, apologetischen oder skeptisch-aggressiven Charakter tragen, deshalb für die geisteswissenschaftliche Erkenntnis meist recht unergiebig sind. — Eine besondere Beachtung verdient das treffliche Buch von Gerlich: Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich (vgl. u. A. 59), das aber nur ein Teilproblem, den chiliastischen Sozialismus und Kommunismus und die ihm zugrunde liegenden Gedankenreihen, behandelt.

Ebenso schlimm fast steht es um eine Gesamtgeschichte der „Utopien". Die älteren Arbeiten, wie Kleinwächters berüchtigtes Pamphlet, die anonym erschienene Schlaraffia politica u. a. sind heute wissenschaftlich völlig unbrauchbar. Weit besser ist das Büchlein von Voigt, Die sozialen Utopien, das wenigstens brauchbare Inhaltsangaben liefert. Das einzige mir bekannt gewordene Buch neueren Datums, das das Problem in größerem Zusammenhang bearbeitet hat: Mumford, The story of Utopias, bietet eine dankenswerte Zusammenstellung, vor allem auch über neue, in Deutschland fast unbekannt gebliebene englische Utopien, kann und will aber höhere wissenschaftliche Ansprüche schon deshalb nicht befriedigen, weil es im Dienste praktischer kulturpolitischer Reformideen die Utopien vor das Forum eines spezifisch englisch orientierten gesunden Menschenverstandes lädt, vor dem sie natürlich nicht bestehen können. Vom soziologischen Standpunkt aus hat in geistvoller und tiefdringender Weise Freyer in einem Aufsatz der „Deutschen Rundschau", Jg. 1920, das Problem in der Art behandelt, daß er in typologischer Untersuchung drei Haupttypen von Utopien aufstellt und sie an drei

Humanist und glücklichster aller Familienväter in freundlich anmutigen, mit der zunächst geschilderten, zerrissenen und verkommenen Gegenwart scharf kontrastierenden Bildern sein Büchlein von der Insel Utopia[2]), von jenem „Nirgendland", in dem jenseits der Grenze der be-

---

charakteristischen Beispielen: Morus, Campanella und Plato klarlegt. Das vielbesprochene, aber wegen seiner Befangenheit in Stephan Georgeschen Kategorien vor allem von den Philologen abgelehnte Buch von Salin, Plato und die griechische Utopie, hat die in Aussicht gestellte Fortsetzung über Mittelalter und Neuzeit bisher nicht gefunden. Im übrigen sind für das Altertum vor allem die Werke von E. Rohde, Der griechische Roman, bis heute in vielen Punkten nicht übertroffen, und Poehlmann, Geschichte des Sozialismus und Kommunismus im Altertum (2. Aufl.) — letzteres allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen! — einzusehen. — Von einzelnen Utopien der späteren Zeit liegt nur die des Morus in einer wissenschaftlich brauchbaren, kommentierten Ausgabe von Lupton heute vor; die „città del sole" des Campanella in einer nicht ganz so guten von Solmi. Die Literatur über Morus und Campanella überragt die mit anderen Utopisten sich beschäftigenden Arbeiten nach Umfang und Qualität um ein bedeutendes.

2) Thomas Morus, Utopia [vgl. A. 1] ist gerade in letzter Zeit vielfach Gegenstand wissenschaftlicher Bearbeitung gewesen. Neben dem schon genannten Kommentar von Lupton, der auch den für die Entstehungsgeschichte des Werks überaus wichtigen Briefwechsel innerhalb des um den Drucker des Werks, den Basler Froben, gescharten Freundeskreises enthält, sind von älteren Arbeiten für unsere Zwecke als wichtig zu nennen: Kautsky, Thomas More und seine Utopie (trotz aller Schiefheiten und Einseitigkeiten in manchem Sachlichen wertvoll); Lina Beger, Th. Morus und Plato (in „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", Bd. 35 S. 187—216). Neuerdings hat H. Oncken in der Einleitung zu Gerhard Ritters Übersetzung der Utopia (Klassiker der Politik, Bd. I) nicht nur die ältere auf Erasmus zurückgehende Annahme, daß das zweite Buch der Utopia, die Schilderung des Märchenlandes selbst, zuerst entstanden sei, tiefer begründet, sondern in überaus geistvollen und durchaus überzeugenden Ausführungen die vielfachen, auch schon früher bemerkten inneren Widersprüche innerhalb des zweiten Buchs darauf zurückgeführt, daß dem radikalen Utopisten und Träumer der Staats- und Sozialreformer, dem von allen Gegenwartsbeziehungen abstrahierenden Denker der reformatorisch-gesinnte Staatsmann in die Quere gekommen sei. — Meine im Text gegebenen Ausführungen beziehen sich selbstverständlich nur auf die ursprüngliche, von allen praktischen Gegenwartstendenzen unabhängige Konzeption. Das vielerörterte Thema, woher Morus das Vorbild zu seiner Utopia genommen habe, hat neuerlich durch die von Heinrich Brockhaus („Die Kunst in den Athosklöstern", 2. Aufl., S. 297—312) mit großer Zuversicht und viel Scharfsinn vorgebrachte Hypothese eine neue Wendung genommen, daß die Mönchsrepublik auf dem Athos, von deren Organisation M. durch den viel verbreiteten Bericht des Florentiners Buondelmonti Kunde bekommen habe, alle wesentlichen Elemente für die Konstruktion der Utopia abgegeben habe. Ohne an dieser Stelle in Einzelheiten eintreten zu können, sei doch so viel gesagt, daß die nachweislich Morus bekannte Stelle aus dem Bericht des Amerigo Vespucci über seine zweite amerikanische Reise (Mundus novus; vgl. Lupton S. XXXVIII), in der er von den in kommunistischer Wirtschaftsform lebenden Primitiven an der Westküste Afrikas erzählt, vollauf genügen mochte, die lebhafte Phantasie des englischen Kanzlers zum Entwurf seines Wunschbildes in Bewegung zu setzen. Daß daneben einige Züge, vor allem auch manche Namen, die genauere Schilderung der Örtlichkeiten, einzelne der Lebenssitten und -gewohnheiten jener Mönchsrepublik entnommen worden sein mögen, soll nicht bestritten werden: der eudämonistische, gemäßigt epikuräische Grundzug des utopistischen Lebensstils aber paßt in keiner Weise zu der straffen Askese der Athosmönche, während gerade Vespucci auf das „epikuräische" Leben jener Wilden hingewiesen hatte.

kannten Welt, irgendwo weit draußen im Weltmeer eine ideale Gemeinschaft gezeichnet wird, ein Wunschland, das alle wirtschaftlichen und sozialen, sittlichen und geistigen Nöte und Widersprüche des Daseins durch eine neue Form des gesellschaftlichen Aufbaus zu lösen und das Bild einer höheren geistig-sinnlichen Gesittung der Menschheit zu schenken vorgab.

Wenige Jahre zuvor hatte in jener südwestdeutschen Wetterecke des Oberrheins, die seit Jahrhunderten eine Hauptbrutstätte mystisch-phantastischer Zukunftshoffnungen und ekstatischer Erlösungsträume gewesen war, ein bis heute nicht entlarvter Politikus und Prophet aus den Vogesen, dem „Schwarzwald des Landes Elsaß", ein ungedruckt und fast unbekannt gebliebenes Werk[3]) zum Abschluß gebracht, an dem er fast ein Menschenalter lang gearbeitet hatte und das in krauser Phantastik, in wild zerrissener Diktion, von Widersprüchen zersetzt und zerfetzt, stellenweise in der ekstatischen Sprache des Apokalyptikers das kommende Glücks- und Gottesreich eines Kaiser Friedrich aus dem Schwarzwald verheißt, der kommen wird in einem Kleid, weiß wie der Schnee, und seinem Volke alle Himmel öffnen wird; „und sin stuol wirt sin wie ein fur und tausend mal tausend und zehn mal hunderttausend werden im biston, wan er wirt die gerechtikeit handhaben"; in seinem Reiche wird das Paradies erneut, und tausend Jahre wird er regieren. —

---

3) Über den von seinem Entdecker Haupt sogenannten „Oberrheinischen Revolutionär" ist bis heute leider nur das bekannt geworden, was H. in seinem Aufsatz „Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Kaiser Maximilians I." (Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Ergänzungsheft 8) über ihn und seine merkwürdige Schrift publiziert hat; diese selbst hat bis heute keinen Herausgeber gefunden und wird angesichts ihrer extrem deutsch-chauvinistischen Tendenz ihn wohl jetzt, da die Handschrift in Colmar liegt, erst recht nicht finden. Das ist auf das lebhafteste zu bedauern. Denn so kraus und wirr ihr Inhalt, so aller logischen Folge entbehrend der Aufbau, soviel Unklarheiten und Widersprüche sie enthält — es gibt kaum ein Dokument aus jenen schwülen, von bangen Ahnungen, aber auch von wildesten Hoffnungen erfüllten Zeiten, das einen tieferen Einblick in die seelischen Unter- und Hintergründe des politisch-sozialen Geschehens tun ließe, wie dieses. Die chiliastisch-eschatologischen Hoffnungen auf einen die Erlösung bringenden Kaiser Friedrich, wie sie damals gerade am Oberrhein lebendig waren und schon zwei Generationen zuvor in der sogenannten reformatio Sigismundi sich niedergeschlagen hatten (vgl. darüber meinen Aufsatz: „Zur Reformatio Sigismundi", Histor. Vierteljahrsschrift 1922 S. 1—59), verbinden sich bei dem einstweilen noch nicht identifizierten Verfasser mit den nationalen Tendenzen humanistischer Kreise, denen er offenbar nahegestanden hat, in höchst eigenartiger Weise zu einer alle Grenzen überspringenden, gerade aus der völligen Zerrüttung der Gegenwartszustände ihre Kraft gewinnenden Hoffnungsseligkeit von hinreißender Gewalt. Daß alle großen Männer von Adam an, daß Henoch z. B. ebenso wie Alexander d. Gr. Deutsche gewesen, daß das Deutsche die Ursprache war, die von Japhet nach Europa verpflanzt wurde, daß die Amazonen von den Sachsen herstammen, daß es in Asien und Afrika deutsch sprechende Völker gebe, steht ihm ebenso fest wie der Beruf der Deutschen zur künftigen Herrschaft über die Welt.

Zwei Welten stehen sich hier scheinbar schroff und unversöhnlich gegenüber, zwei Menschen von fast polarer Verschiedenheit des Wesens, des Temperaments, der Weltanschauung, der Gesittung, des schriftstellerischen Gebarens. Dennoch streben beide im Grunde einem Ziele zu: beide erwarten und erstreben Erlösung der leidenden Menschheit jenseits der realen Welt der sinnlichen Erfahrung und damit Heilung aller Gebrechen und Nöte dieser Welt; nur erträumt sie der eine von der Überwindung des sinnlich faßbaren bekannten Raums durch die willkürliche Bildprojektion eines Wunschraums auf eine imaginäre geographische, als eben noch möglich erdachte, Fläche, der andere durch die ideale Verlängerung des zeitlich erkennbaren Geschehens im Sinne eines notwendigen Vorwärtsschreitens zu einem imaginären, irgendwo an den Grenzen der Zeit liegenden Wunschziel. Bei beiden also ein Ausdruck menschlicher Sehnsucht, und zwar nicht der Sehnsucht nach einem idealen Dasein des Einzelmenschen, sondern nach dem der Menschheit als solcher, der menschlichen Gemeinschaft.[4])

Beide träumen: Thomas Morus in ruhiger, bei aller Empörung über die Verrottung der Gegenwart im ganzen doch leidenschaftsloser, gelassener, gemessener Hingabe an schöne, farbenreiche, freundliche Bilder der eigenen freiwaltenden Phantasie, die er über alles unmittelbar Erfahrbare hinaus in das Gebiet des eben noch Sinnlich-Vorstellbaren und Rational-Möglichen vortreibt. Die Hemmungen des historisch Gewordenen werden leichter Hand mittels rationalistischer Konstruktion beseitigt; die im Sinne eines sozialistischen Lebensideals gereinigten Formen der gesellschaftlichen Organisation schaffen ein neues, gütiges, kluges, einfaches und glückliches Menschengeschlecht; unter der heiteren Sonne einer auch durch Lage und äußere Gestaltung bevorzugten Inselwelt, die alle Einfallspforten gegenüber der historisch gewordenen, empirischen und ebendeshalb irrationalen Welt nach Möglichkeit versperrt und sie damit ihren verwirrenden Einflüssen entzieht, schwinden alle störenden Hemmungen, Leidenschaften, Antinomien; ein sanftes Behagen, Ausgeglichenheit, Gleichmaß, wohlgepflegtes und vorsichtig rationiertes geistig-künstlerisches Genießen im Sinne eines geläutert-epikuräischen Eudämonismus ist das Los dieses glückseligen Völkchens. Aus dem Bereich der imaginären Wunschseligkeit führt nur eine schmale, luftige Brücke zur realen Welt zurück:[5]) die Möglichkeit der Übertragung utopischer Einrich-

4) Deshalb bleiben von den folgenden Betrachtungen alle reinen Schlaraffenlandmärchen mit ihren rein individuell und rein hedonistisch gestalteten Seligkeitsträumen ausgeschieden. Die in die Vergangenheit, meist in die Urzeit eines Volkes projizierten Paradiesesvorstellungen werden nur insoweit herangezogen, als dies zum besseren Verständnis der Zukunftshoffnungen und -erwartungen etwas beiträgt.

5) Bezeichnend dafür ist, wie in so vielen Utopien, die Insellage des Ideallands.

tungen und damit einer Entwicklung der historisch-konkreten Gebilde im Sinne der geschilderten Wunschform wird wohl erörtert, aber keineswegs eindeutig beantwortet; über die Frage, ob es sich bei Morus nur um ein müßiges Spiel romantisch-sentimentaler Laune gehandelt oder ob er ernstlich an eine Verwirklichung seines Traumgebildes gedacht hat und sich dafür persönlich einzusetzen bereit war, ist die Forschung bis heute nicht zu völlig einwandfreiem Ergebnis gekommen, wenn auch die Wahrscheinlichkeit durchaus für die erstere Lösung spricht.[6]) Die Kategorie der Notwendigkeit, im Sinne einer nach irgendwelchen unwandelbaren, transzendenten oder immanenten Gesetzen sich vollziehenden Zwangsläufigkeit der Umgestaltung der empirischen staatlich-sozialen Welt, fällt gänzlich aus dem Rahmen der Betrachtung.

Ebendiese Kategorie der Notwendigkeit, einer durch den kategorischen Willen einer unerbittlichen Macht nach einem ein für alle Mal feststehenden Ziel hingeleiteten Entwicklung ist Kern und Wesen der Schrift des sog. „Oberrheinischen Revolutionärs". Von dem Gefühl, Werkzeug und Mittler eines göttlichen Heilsplanes zu sein, wird sein Wille entflammt und damit erst mittelbar sein Intellekt in Bewegung gesetzt; ungehemmt, aller rationalen Erwägung spottend, ergießt er sich nun in schäumenden Kaskaden über Fels und Block, schwemmt mit, was er irgend losreißen kann, und mündet irgendwo im Unendlichen. Der Apokalyptiker hat die Grenzen des nur Wünschbaren überschritten: für ihn gibt es nur jene restlose innere Klarheit der subjektiven Erkenntnis durch den Glauben, durch überirdische Erleuchtung, vor dem alle rationalistische Konstruktion aus menschlicher Weisheit als minderwertig und unvollkommen jäh erblassen muß. Eingestellt als Endziel in eine gottgewollte Entwicklung wird das tausendjährige Zukunftsreich zum Träger absoluter Ruhe, restlosen Friedens und eines Eingangs erlöster, entsühnter und vollkommen gewordener Menschen in eine paradiesische Herrlichkeit. —

Eine lange Ahnenreihe liegt hinter beiden gleichzeitig im Zeitalter der Renaissance auftauchenden Versuchen, menschliche Sehnsüchte nach

---

6) Kautsky, der in Morus den bedeutsamsten Vorläufer des modernen Sozialismus an der Schwelle der Neuzeit erkennen will, tritt mit großer Energie für den Gedanken ein, daß Morus an die Übertragung seiner utopischen Gesellschafts- und Lebensideale auf andre Länder im Ernst gedacht habe (a. a. O. S. 49 ff.). Demgegenüber bestehen die Einwände, wie sie vor allem Michels und Ziegler in ihrer Schulausgabe der Utopia (Einleitung S. IX ff.) gemacht haben, völlig zurecht: bei aller Schärfe der Anklage im ersten Buch trägt das zweite doch deutliche Züge einer romantischen Laune, einer gewollten Mischung von Scherz und Ernst, die dem Verfasser die spielerisch-ironische Überlegenheit über die Schöpfungen seiner eigenen Phantasie stets zu wahren weiß, während der Chiliast der willenlose Sklave seiner Wahngebilde ist.

einer besseren Welt auf eine räumlich oder zeitlich entfernte Bilderwand zu projizieren. Märchen fast aller Völker enthalten mehr oder minder farbige Bilder von irgendwo fern im Weltmeer, jenseits der Grenzen der irdisch bekannten Welt gelegenen Inseln oder von unberührten, durch Wüstengürtel oder Gebirgswände geschützten Regionen, bewohnt von einem friedlich in dauerndem Behagen und paradiesischer Unschuld dahinlebenden Volke, das von allen Nöten des realen Daseins, von Krieg und Streit, von Sondereigentum, innerer Zerklüftung, sozialer Rangordnung und ständischer Gliederung nichts weiß, das sich die morgendliche, sinnlich-sittliche Reinheit und Kühle der Paradiesesanfänge der Menschheit, von allen Wellen der Zeitlichkeit unberührt, erhalten hat und ein götterhaftes Dasein führt.[7])

In der griechischen Antike bekommt das Idyll bald eine stark sentimentale Nuance. Die Welt ist entartet, entartet sind, so singt Hesiod[8]), wie

---

7) Vgl. vor allem Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, S. 197 ff.; für Griechenland Gruppe, Griechische Mythologie § 176, S. 447 ff.; Pauly-Kroll 15, 1243 ff. (Sittig); „Die mythologischen Vorstellungen vom Götterland". — Die Wohnsitze der Götter, von allen irdischen und atmosphärischen Hemmungen und Störungen frei, in ewigem Gleichmaß und Frieden geborgen, von ewiger Helle umstrahlt, ein blühender Garten (Eden), werden oft auf hohe, schwer zugängliche Berge (Olymp, Lykaion) verlegt; hier, im Götterland, leben auch ursprünglich die seligen Geister, häufiger werden aber ihre Sitze jenseits der Grenzen der bewohnten Welt verlegt, in die elysischen Gefilde (Odyssee δ 563 ff.), wo der Okeanos dauernd Zephyr wehen läßt. Von hier aus erfolgt dann die Projektion eines solchen Wunschzustandes zunächst in die Vergangenheit als „Goldnes Zeitalter" (vgl. [E. Hübner] „Das goldne Zeitalter"), das Zeitalter der Unschuld und eines paradiesischen, „kulturfreien" Daseins der von Göttern (Kronos, Aphrodite) geleiteten Menschheit in ewiger Jugend.

Dagegen findet sich die Hoffnung auf eine Wiederkehr dieser goldenen Zeiten oder gar die Gewißheit, daß sie zur Belohnung der Gerechten für die erlittene irdische Drangsal kommen müßten, in Griechenland erst spät, wie wir sehen werden, vom Osten nach dem Westen gedrungen.

Über die platonische Atlantis s. u. A. 11).

8) Es kann natürlich nicht meine Aufgabe sein, zu der vielumstrittenen und bis heute nicht gelösten Problematik der Hesiod-Interpretation Stellung zu nehmen. Die Eigentümlichkeit einer doppelten Reihung: 1. das goldne — silberne — eiserne Geschlecht; 2. Halbgötter — eisernes Geschlecht — das erhoffte Geschlecht einer besseren Zukunft scheint mir nach Ed. Meyers geistvoller Deutung (Genethliakon für Robert S. 159—187) im wesentlichen geklärt. Überzeugend vor allem ist sein Nachweis der künstlichen, nicht auf echter Volkstradition beruhenden Einschiebung des silbernen Geschlechts als eines Produkts notwendiger Entartung bei allzu weichlicher, prinzenhafter Aufzucht; ebenso der der aus traditionellen Gründen erfolgten unorganischen Einschiebung des Heroengeschlechts und endlich der der Entwicklung vom ehernen zum eisernen Zeitalter als einer Richtung auf sittlichen Verfall bei intellektuellem Fortschritt. (Ob, wie Gruppe, a. a. O., annimmt, eine solche Anschauung, da sie, aus Westasien übertragen, sich auch in Indien findet, indogermanischen Ursprungs ist, scheint mir doch zweifelhaft.) In Athen ist Kronos, der bei Hesiod Herrscher der goldnen Zeit ist, Beherrscher der Seligen; nach Empedokles ist es Aphrodite. In der orphischen Literatur folgt auf ein goldnes Geschlecht unter Phanes ein silbernes unter Kronos und ein titanisches unter Zeus.

einst die Geschlechter der Götter und Heroen, so jetzt die Geschlechter der Menschen, wenn sie auch in intellektuellem Fortschritt begriffen sind; an Stelle des Edelmetalls tritt das Nutzmetall, mit dem man sich, wie immer es gehen mag, als dem der Gegenwart allein dienstbaren, abzufinden und das man durch Adel der Arbeit zu läutern hat. Eine Besserung mag wohl eintreten und wird leise erhofft, aber keine Andeutung findet sich, daß hinter dieser Entwicklung eine transzendente oder immanente Notwendigkeit stehe; kein Gedanke an einen Prozeß, der sich in die Zukunft fortsetzen und zu einem vorbestimmten Ziele führen müsse, kein Versuch auch einer stärkeren ethischen Bewertung von Schuld, Sünde und Sühne. Die Gegenwart vor allem ist kein Übergang, kein notwendiges Zwischenglied zwischen Vergangenheit und Zukunft; sie ruht als etwas absolut Gültiges in sich selbst.

An Stelle des paradiesischen Idylls nimmt in der härter und bewußter werdenden Zeit nicht mehr die nur gefühlsmäßige Ablehnung, sondern mehr und mehr intellektuell-kritische Zergliederung der empirischen Welt angesichts der sozialen Zerspaltung, des staatlichen Ungenügens, der wirtschaftlichen Not — nimmt das ganze Unbehagen an der zerfetzten und zerrütteten Gegenwart und das Sehnen nach einer besseren Welt hier in Griechenland bald die Form der sozialen Satire, bald die der gesellschaftlich-sittlichen Utopie[9]) an. Von Platons Politeia möchte ich allerdings in diesem Zusammenhang nicht sprechen. Hier gestaltet das Schauen der Idee der Gemeinschaft von dem Zentrum des Gerechtigkeitsgedankens aus, gestaltet ein einzigartiger konstruktiver Wille den idealen Griechenstaat, das architektonische Kunstwerk eines

9) Daß die attische Komödie der klassischen Zeit das ideale Wunschland in die Zukunft projiziert hätte, ist von Poehlmann (a. a. O., I, S. 389) wohl behauptet, nicht aber bewiesen worden. Denn wenn von Pherekrates in seiner Μεταλλῆς die „seligen Wonnegärten" in die Unterwelt verlegt werden, so ist das ebensowenig „Zukunftsmusik", wie wenn sie in andern Komödien (zitiert ibid. A. 4) in „ferne sagenhafte Länder" verlegt werden. — Im übrigen handelt es sich stets um eine goldene Urzeit, die mit den üblichen sozialidealistischen Farben ausgemalt wird (z. B. in der Komödie Χρυσοῦν γένος des Eupolis) oder als rein sensualistisches Schlaraffenland erscheint, das, wie P. S. 388 mit Recht ausführt, die alten volkstümlichen Vorstellungen vom verlorenen Paradies ins Groteske steigert und dadurch lächerlich macht. In Aristophanes' Ekklesiazusen, dem Weiberstaat, ist allerdings ein „Zukunftsbild" gegeben, das die letzten noch möglichen Konsequenzen kommunistischer Herrlichkeit bringen soll; aber die revolutionäre Umformung der bestehenden Gesellschafts- und Lebensform in das kommunistische Schlaraffenland ist ein Akt menschlicher Willkür, nicht — wie bei den noch zu schildernden chiliastischen Zukunftsbildern — ein notwendiges Ergebnis, sei es eines göttlichen Weltplanes, sei es einer immanenten irdischen Entwicklung. — In der zweiten Komödie des Aristophanes, die das athenische Weltverbesserertum verspottet, den „Vögeln", zeigen schon die Namen der männlichen Hauptpersonen Εὐελπίδης (Hoffegut) und vor allem Πεισθέταιρος (Rätefreund) das Element der „Willkür" aufs deutlichste an. — Für den Chiliasten reinsten Schlags handelt es sich nicht um ein „Hoffen" und „Schaffenwollen", sondern um ein „Wissen".

Tempelbaues, der nichts von den malerisch zerfließenden Konturen der früheren Märchen und der breiten Hedonistik der späteren utopischen Phantasien und Romane an sich trägt.[10]) Wohl aber hat Platon im Timaios in der Form urzeitlicher Sage zwei Typen von Wunschländern und Wunschvölkern scharf gegeneinander kontrastiert: einem zugleich paradiesischen und machtpolitisch ausgeweiteten Schlaraffenland genüßlerischer Weichlinge stellte er in dem Musterstaat des alten, in enge Grenzen eingeschränkten Athens die ideale Gestaltung eines in sich beruhenden, autarkischen, weltabgekehrten, die Bewohner zu wahren Staatsbürgern und zur höchsten Tugend der σωφροσύνη erziehenden, den Idealen seiner Politeia wenigstens einigermaßen entsprechenden Staatswesens gegenüber.[11])

10) Aus der ungeheuren Literatur über Platos Staat seien hier neben der schon erwähnten Arbeit Salins (s. o. A. 1) als für unsre Betrachtungen bedeutsam noch erwähnt: Wilamowitz, Platon, Bd. I S. 392—449; Gomperz, Griechische Denker, Bd. II³ S. 356—424; C. Ritter, Über die politischen Grundanschauungen Platos (Philologus 1910 S. 254 ff.); Poehlmann, a. a. O., Bd. I S. 523—610, Bd. II S. 1—338.

Platos bester Staat als rein rationales, von einer zentralen Idee, der der Gerechtigkeit, aus streng logisch konstruiertes Gebilde ist eben deshalb keine Utopie in unserm oben dargelegten Sinne: dazu entbehrt sie zu sehr des willkürlich-phantastischen Elements, des malerischen Beiwerks, der eudämonistisch-hedonistischen Lebensauffassung! (Vgl. vor allem Salin, a. a. O. S. 3 ff.). In der Antike wären das Staatsideal des Phaleas von Chalcedon — soweit wir es aus den dürftigen Bemerkungen in Aristoteles' Politeia kennen — und das des Zenon, von neueren etwa Rousseaus Contrat social und vor allem Morellys Code de la nature, daneben auch Fichtes geschlossener Handelsstaat zum Vergleich heranzuziehen, als Werke von ähnlicher architektonisch-konstruktiver Eigenart — im gewissen Sinn auch die civitas solis des Campanella (vgl. u. A. 49), bei dem auch, wie bei Plato, den drei Grundkräften der Seele die Dreigliederung des Staates entspricht. Nicht die Schilderung eines irgendwo schon angeblich existierenden märchenhaften Idealgebildes gilt es in Platos Politeia, sondern das erst- und einmalige Neuschaffen aus eigner Saat auf eignem Grund, mit unerhörter logischer Konsequenz; das Werk eines „zäsarischen Züchtigers und Gewaltmenschen der Kultur, die da sagen: so soll es sein; die das Wohin? und Wozu? des Menschen bestimmen" (Nietzsche). — Ähnliches gilt von dem im Alterswerk der νόμοι geschilderten zweitbesten Staat: auch hier ein Neubau auf selbstgeschaffenem Grunde, ein dynamisches Schaffen, nicht die Projektion eines fertigen Bildes auf eine imaginäre Fläche.

11) Hier handelt es sich um wirkliche Utopien. Ob Gomperz' Vermutung, a. a. O. S. 476, zutrifft, daß Plato sein Staatsideal unter dem Druck der Anklagen und Entgegnungen in eine mythische Vergangenheit verlegt habe, wage ich nicht zu entscheiden. Sicher hat dabei Plato an die sagenhaften volksmäßigen Traditionen von fernen westlichen oder nördlichen Götterländern, den Inseln der Seligen (der Hesperiden oder dem Hyperboräerland usw.) einerseits, andrerseits an die Theseussage und an die Tradition über die athenische Urgeschichte angeknüpft. Dem hedonistischen Idealbild eines Schlaraffenlandes, das alle individualistisch-genüßlerischen Triebe nährt und befriedigt, dem „Staat im Fieberzustand" mit seinem ungesunden und gleißnerischen Prunk, seiner barocken Überladung und Überspannung auf allen Gebieten, stellte er die soziale Zuchtanstalt eines wohlgegliederten und nach der Idee der Gerechtigkeit geordneten Staates gegenüber, die Übertragung seiner sozialen Idealkonstruktion ins Bildhafte. Dabei erlaubt die in die mythische Vergangenheit schweifende Phantasie auch einige spezifisch utopische Voraussetzungen als erfüllt vorzustellen: Attika vor 4000 Jahren ist für die Schöpfung

Hier knüpft nun die weitere Entwicklung[12]) an, indem sie gleichsam beide Typen miteinander zu kombinieren unternimmt und eine Fülle neuen Lichts und immer reichere, aber auch immer mehr zerfließende Farben über das so gewonnene Bild gießt. Die Märchenwelt des vorderen Orients wird mit den Zügen Alexanders dem Griechentum erschlossen; darüber hinaus aber schweift nun der Blick in die unendlich-phantastischen Weiten des südasiatischen Kontinents und der daran geschlossenen Inselwelt. Alle Sensationen des Reise- und Abenteurerromans werden möglich und rücken in den Gesichtskreis literarischer Träumer; ideale Welten, sozial und staatlich durch kommunistische Lebensformen allen Nöten und Zerrissenheiten der spätgriechischen Gegenwart entrückt, strotzend von allen denkbaren Herrlichkeiten sinnlichen Genießens, zugleich aber auch — als stark verwässerte und verflachte Ausgestaltungen platonischer Gedanken — nicht mehr als rein nebelhafte, irgendwo an den Grenzen des Weltraums vorhandene paradiesische Gebilde dargestellt, sondern etwa in der heiligen Inschrift des Euhemeros, im Sonnenstaat des Jambulos in jene phantastischen spätgriechischen Romane hineingearbeitet, die uns Erwin Rohde in klassischer Weise geschildert hat[13]).

---

eines idealen Volkes und Staates besonders geeignet, ist noch mit dichtem Wald bedeckt, noch „unversehrt" usw.

12) Von Zenons Politeia, der Hauptstaatsschrift der stoischen Schule, wissen wir bekanntlich nur das wenige, was uns Plutarch aus ihr mitteilt. Ihre Hauptbedeutung liegt in der Sprengung der Grenzen der griechischen Polis und deren Ersatz durch die Kosmopolis, einen, wie Salin (a. a. O. S. 186) sagt, abstrakt konstruierten Weltstaat, der den Gedanken einer kommunistischen Gemeinschaft der Weisen, männlichen und weiblichen Geschlechts, verwirklichen soll. Utopie in unserm Sinne war die Zeno'sche Schrift sicherlich nicht. Noch weniger gilt dies von den Staatsschriften des Aristoteles, die rein theoretisch-konstruktiver Art sind.

13) Für die Einzelheiten dieser ersten ausgeprägten Märchenutopien, die für die Utopien der Neuzeit die klassischen Vorbilder abgeben, sei daher in erster Linie auf diese Darstellung hingewiesen, ergänzt durch den Aufsatz „Zum griechischen Roman" (Rhein. Museum 48 S. 110—140); daneben auf Poehlmann II S. 369—411; Salin, a. a. O. S. 199 ff. Die früheste ist die Erzählung vom Fabelland Merope in Theopomps „Philippischen Geschichten" (vermittelt durch Aelian): eine Aufteilung utopischer Herrlichkeiten zwischen einer heiter genießenden Friedensstadt [Eusebes] und einer machtstrotzenden Kriegerstadt (Machimos), das Ganze vielleicht eine Karikatur der Antithese in Platos Timaios (die Idee nach zwei Jahrtausenden wieder aufgenommen in Jules Vernes „500 Millionen der Begum"); die Existenz einer dritten Stadt wird nur angedeutet. Das Land Anostos mit den Wunderflüssen Leid und Lust hat vielleicht das Vorbild für Alanus de Insulis' Märchenschilderungen im Mittelalter (vgl. meine Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, Vorträge der Bibliothek Warburg II, 1, S. 93 ff.) abgegeben. Die zeitlich folgende Utopie des Hekataios „kimmerische Stadt" kennen wir nur aus dürftigsten Fragmenten; etwas genauer seine Aegyptiaca, in der eine Art sozial gesinntes Musterkönigtum geschildert wird, das im Sinne des aufgeklärten Absolutismus durch strenge Gesetze gegen Wucher und Pleonexie, über zwangsmäßige Arbeitsteilung usw. im „Dienste der Gemeinschaft" tätig ist. — Weit bedeutender ist des Euhemeros „Heilige Inschrift" oder Heilige Chronik (ἱερὰ ἀναγραφή), im Auszug erhalten im

So treten sie, kühnen Abenteurern scheinbar zugänglich, aus dem Grenznebel, der das Elysium der Frühzeit bedeckte, gleichsam in das hellere Licht erreichbarer Möglichkeiten, wenn nur der Zufall dem eigenen kühnen Wollen zu Hilfe kam: so daß auch der Gedanke der praktischen Übertragung der dort entdeckten Glückseligkeiten in Wirtschaft und Recht, in Gesellschaft und Staat auf die konkrete Welt der Gegenwart nicht mehr jenseits aller Möglichkeiten zu liegen schien.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß der aller Phantasie, allem Schweifen ins Grenzenlose und ins Rosenrote abgewandte Realsinn des römischen Volkes, als der typischen Verkörperung der vita activa, dem späten Griechentum auf diesem Wege frei erfundener Märchengebilde nicht zu folgen imstande war: wir wissen schlechterdings nichts von römischen Utopien.[14]) –

Wohl aber hat das Rom der spätrepublikanischen Zeit ein anderes

---

fünften Buche des Diodor, mit der Schilderung des in der indischen Inselwelt gelegenen Wunderlands Panchaea. Hier treten die kommunistischen Züge stärker hervor, im Sinne einer staatlichen Zwangsregulierung der Wirtschaft zum Zweck höchster Produktion und gerechter Verteilung des Ertrags durch die leitenden Priester; die ganze Darstellung und Auffassung relativ nüchtern, rationalistisch und ohne Überwuchern phantastischen Beiwerks; das Ganze — wie bei Morus — geschildert als der theoretisierenden Phantasie eines mythischen Königs entsprungen. Der letzte dieser Romane, des Jambulos Sonnenstaat, endlich zeigt gerade die phantastisch-romanhafte Einkleidung des idealstaatlichen Kerns wuchernd entwickelt (ebenfalls nur im Auszug bei Diodor erhalten). Der Kommunismus auf den sieben am Äquator gelegenen glückseligen Inseln ist hier auf die letzte Spitze getrieben: keine Privatnutzung des Grund und Bodens, wie noch bei Euhemeros, dauernder Wechsel der Arbeit in regelmäßigem Turnus, an dem alle Arbeitsfähigen beteiligt sind, systematische Regelung des Konsums, Frauenkommunismus, Gemeinschaftserziehung und als deren Folge ideale Eintracht, aber auch eine Mechanisierung von Arbeit und Genuß, eine Beseitigung aller arbeitsteiligen Gliederung, die, wie Poehlmann a. a. O. S. 403 mit Recht hervorhebt, den gewaltigen Abstand von Plato (aber auch von Hekataios!) erweist, ihn andrerseits modernen Utopisten wie Fourier annähert.

14) Was Poehlmann a. a. O. II S. 415—586, vor allem im Kapitel 6: „Demokratischer Sozialismus und romantischer Utopismus" anführt, beweist nichts gegen diese Behauptung. Er spricht (S. 575) von einem „Utopismus der Gebildeten", versteht darunter aber nur ein paar radikale Reformprojekte zum Ausgleich der gewaltigen Besitzdifferenzen, wie z. B. die pseudosallustischen Pamphlete über die Neuordnung des Staates. Daneben weist er auf die Niederschläge einer an Rousseau gemahnenden romantischen Sentimentalität bei der Literaturclique des augusteischen Zeitalters vor allem, aber auch der späteren Kaiserzeit hin, die durchaus mit dem altgriechischen Überlieferungsmaterial arbeitet, nur an Stelle des Kronos Saturn als Herrscher eines verklärten goldenen Urzeitalters der Menschheit walten läßt (so bei Vergil, Georg. I 125 ff.; Tibull, Eleg. I 3, 35 ff.; Ovid, Metam. I 135; ähnlich in Prosa Pompejus Trogus bei Justin XLIII 1; Seneca, Medea 329 ff., Phaedra 527 f.): an Stelle sozialer Zerspaltung, Geldgier und Unzufriedenheit das Idyll einer genügsam in enger seliger Gemeinschaft, ohne Privateigentum, Klassen und Stände lebenden Urmenschheit.

Über die Erwartung der Wiederkehr dieser Glückszeit durch das Auftreten eines Erlöserkaisers unter orientalischem Einfluß vgl. u. A. 16 ff.

Erbe östlicher Herkunft[15]) angetreten, das wir nun noch weiter zurück in die Frühzeit orientalischer Mystik verfolgen können und das uns die Quellen des zweiten Überlieferungsstroms, von dessen Betrachtung wir ausgingen, erschließen soll.[16]) Hier, wahrscheinlich in Babylon, dem Lande der frühen Sternenkunde, dem Ursitz der Vorstellungen von der Eingespanntheit alles Erdenlebens und aller Menschheitsentwicklung in einen großen kosmischen Zusammenhang und zugleich derer von der Gottähnlichkeit des Herrschertums, oder auch in Ägypten mit seinem uralten Sonnenkult ist auch die Lehre von der Entwicklung irdischen

15) Dies von höherer Warte aus, wenn nicht zuerst erkannt, so doch jedenfalls als erster energisch betont und in einen großen weltgeschichtlichen Zusammenhang gestellt zu haben, bleibt, wie mir scheint, ein Verdienst O. Spenglers. Hier liegt, wie auch Norden, Geburt des Kindes S. 32, betont, ein „wesentlicher Unterschied orientalischen Denkens und Fühlens vom abendländischen". Wie auf anderen Gebieten ist auch hier im Laufe der Zeiten der Einfluß des Ostens auf den Westen weit stärker gewesen als der umgekehrte.

16) In dem wirren Wald von Hypothesen sich hier zurechtzufinden, ist für den Fernerstehenden eine überaus schwere Aufgabe (vgl. z. B. die sich entgegenstehenden Meinungen über das Erlöserproblem bei Kampers, Kaisermystik S. 86 A. 1, ferner Norden, Die Geburt des Kindes, S. 14 ff.). Die Frage, die für uns nach unserem Ausgangspunkt entscheidend sein muß, ist die: Wo taucht im Orient zuerst der Gedanke auf, daß der Verlauf des Weltgeschehens ein gottgewollter, prädestinierter Prozeß ist, mit einem notwendigen (vorbestimmten) Anfang und einem ebenso notwendigen Ende? Die zweite Frage ist dann die nach den einzelnen Zwischenstadien dieses Prozesses. Anfang und Ende werden meist als „Heilszeiten" gefaßt; dazwischen liegt stufenmäßiger Verfall in einer Anzahl von αἵωνες (Weltzeitaltern) oder Weltimperien; die endliche Errettung erfolgt in der Endzeit irdischen Geschehens durch überirdischen Eingriff, mystische Geburt und Herrschaft eines wunderbaren Wesens (Heilands); [von der anderen Vorstellung einer kyklischen Wiederholung dieses Vorgangs, also von mehreren aufeinanderfolgenden Welten, wird hier abgesehen]. Zugrunde liegt dieser Vorstellung, wie Norden a. a. O. S. 44 ff. nachgewiesen hat, ein uralter Sonnenmythus einerseits, die wahrscheinlich aus Iran stammende Aionvorstellung (vgl. H. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, in diesen Vorträgen I S. 125 ff.) andrerseits, die dann bald ebenfalls in das Zweistromland eingedrungen ist, später zu Anfang der Ptolemäerzeit in Ägypten heimisch wird (Norden, a. a. O., S. 30), ihren Siegeszug über die Welt antritt und in Juden- und Christentum, Stoa und Neuplatonismus in verschiedenen Versionen auftaucht. Es ist die aus der „magischen" Welt stammende „schicksalhafte Zeitidee" Oswald Spenglers, die richtig als „Postulat einer übersehbaren Geschichte mit Weltanfang und Weltende" erkannt zu haben, Spengler jetzt auch von Norden (a. a. O. S. 32) bezeugt wird. Die Vorstellung von einem gewaltigen, seinem Volke und damit der Menschheit Glück bringenden Herrscher der Urzeit ist vor allem in Babylon lebendig (Kampers, Kaisermystik S. 86 ff.); in Ägypten ist, wenn wir Norden folgen (a. a. O. S. 54) zuerst die prophetische Verkündung eines Erlöserkönigs in den Anfangszeiten des mittleren Reichs laut geworden; aus Ägypten stammt auch die Idee der göttlich-wunderbaren Geburt eines segenbringenden Kindes Horus (Norden, a. a. O., S. 73 ff.), die dann in der evangelischen Legende von Jesu mystischer Geburt ihre schönste Ausgestaltung gefunden hat, indem die sinnliche Göttervorstellung vergeistigt, der leibhaftige Gott durch das πνεῦμα ersetzt wird. „Die Atmosphäre des alten Orients war sozusagen soteriologisch geladen" (ibid. S. 56), und „aus dem Nillande wehten die Keime des Geheimnisvollen, Mystischen, Magischen über die Länder der Oikumene" (ibid. S. 82).

Geschehens im Sinne eines notwendig von einem gegebenen Anfang zu einem vorbestimmten Ende verlaufenden Prozesses geboren worden und hat sich von dort zunächst über die Welt des vorderen Orients verbreitet.[17]) Aus dem Glauben an die Allwirksamkeit der Sterne, aus der Betrachtung des nach ewigen Gesetzen sich vollziehenden Wandellaufs der Planeten ergab sich mit einer gewissen inneren Logik, indem der irdische Mikrokosmos als Abbild des Makrokosmos gedeutet wurde, die Vorstellung von einem absoluten Anfang und auch vom absoluten Ende aller menschlichen Geschichte, zwischen welchen Polen ein dauerndes in vorbestimmtem Rhythmus sich vollziehendes Werden eingespannt ist.[18]) Je nachdem die beiden Grenzpunkte negative oder positive Betonung erhalten, konnte sich dann der Verlauf der Dinge von Chaos zu Chaos oder von Paradies zu Paradies im Rundlauf oder auch von Chaos zu Kosmos und umgekehrt in eindeutiger Gerichtetheit vollziehen.[19]) Wir scheiden die erste Vorstellung und damit alle sog. Unheilseschatologien, als nicht in unseren Zusammenhang gehörend, aus; die heilseschatologischen Vorstellungen, vordringend regelmäßig in Zeiten starker Erlösungshoffnungen, werden weltgeschichtlich wirksam vor allem in den prophetischen Zeiten des Judentums. In den enthusiastischen Schauern der Bußpredigt und der religiösen Ekstase gewinnen die Propheten der vor- wie der nachexilischen Zeiten Formen und Farben der eschatologischen Heilshoffnungen vor allem aus dem babylonischen, früh nach Israel gedrungenen, eschatologisch umgedeuteten Mythus. Sie biegen diese nun, ebenso wie die Paradiesessage, energisch ins Ethisch-Religiöse und zugleich ins Jüdisch-Nationale um, durch ihre Interpretation als Erlösungs- und Belohnungszeiten für all diejenigen unter ihren Volksgenossen, die in der Zeitlichkeit, in Vergangenheit und Gegenwart, schuldlos hatten dulden müssen. Aus tiefster Erniedrigung soll der kommende Heros, der zum Gott oder Halbgott erhobene Messias, nach furchtbaren Katastrophen denen, die gottgefällig leben, Führer zu unerhörter, in glühenden Farben gemalter paradiesischer Herrlichkeit sein, anfangs nur seinem eigenen Volke, später durch dieses auch der übrigen Menschheit; dem neuen Bund zwischen Gott, Mensch, Tier und allem Lebendigen entspricht eine gewandelte Natur, die Wüsten in Fruchtgärten, Nacht in Licht umzaubert, alle Gegensätze versöhnt und auch den erlösten Menschen, wie denen der

---

17) Vgl. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Kap. 9 u. 10.

18) Ed. Meyer, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1905, S. 651 f., Norden, a. a. O., S. 53 ff., Jeremias, a. a. O., S. 200; 219—226.

19) Vgl. vor allem Zimmern, Biblische und babylonische Urgeschichte (Der alte Orient II 3), S. 24 ff.

Urzeit, ein gottähnliches Dasein in Unschuld, Friede und ewiger Freude verheißt[20]): ein neuer Aion setzt ein, der ewig dauern, aber auch als neue paradiesische Urzeit den Beginn eines neuen Weltenzyklus bedeuten kann. — In der persischen Eschatologie begegnen wir verwandten Vor-

---

20) Nach Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 193ff. ist auch hier der zentrale Gedanke der der Erneuerung der Welt und des Anbruchs eines neuen Aions, einer neuen, hier als ewig gedachten Welt, in der Frieden herrscht zwischen den Menschen wie zwischen Jahve und Israel, die Menschen langlebig in einer verwandelten Natur von den Gottesgaben Milch und Honig leben (dies vor allem eine Entlehnung!) und dadurch selbst vergottet werden; in der die Wüste in einen Fruchtgarten verwandelt wird, alle Hügel als in der freien, allen zugänglichen Weite störende Erscheinungen verschwinden. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 87, weist darauf hin, daß schon das vorprophetische Israel Erzählungen von einer kommenden Heilszeit, der eine Art Weltuntergang vorausgegangen sei, gekannt habe. — Auch die jüdischen Vorstellungen vom Erlöser - Messias, dessen wunderbarer Geburt und Jugend, seine Deutung als Erneuerer des ersten Menschen als eines Gottgeborenen ist wahrscheinlich nicht jüdischen, sondern babylonischen Ursprungs (Greßmann, a. a. O., S. 286 ff.).

Ich gebe als Beispiel für die Vorstellungen der jüdischen Prophetie von der glücklichen Endzeit einige besonders charakteristische Stellen aus Jesaja, weil der ganze spätere Chiliasmus, wo er diese Endzeit im einzelnen auszumalen unternimmt, im wesentlichen bis ins 19. und 20. Jahrhundert von diesem Gute lebt und zehrt.

Jesaja 9, 5f.: Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben,
Und die Herrschaft kommt auf seine Schulter, und er nennt ihn
Wunderrat, Gottheld, Ewiger, Friedensfürst.
Groß ist die Herrschaft und der Frieden ohne Ende
Auf dem Throne Davids und über seine Königreiche,
Indem er es festigt und stützt durch gerechtes Gericht
Von nun an auf ewig!

ibid. 11, 6ff.: Und der Wolf wird neben dem Lamm wohnen
Und der Pardel neben dem Böcklein lagern,
Kalb und junger Löwe werden zusammen weiden
Und ein kleiner Knabe sie leiten,
Kuh und Bären werden weiden
Und ihre Jungen nebeneinander lagern.
Und der Löwe wird Stroh fressen wie die Rinder,
Der Säugling wird an der Höhle der Otter spielen
Und das Entwöhnte seine Hand auf das Auge der Mutter legen.
Sie werden keinen Schaden tun und kein Verderben anrichten
In meinem ganzen heiligen Bergland,
Denn das Land wird von Erkenntnis Jahves voll sein
Wie von Wassern, die das Meer bedecken...

ibid. 30, 23f.: Und er wird Regen für deine Saat spenden, mit der Du den Acker besäest, und das Getreide, das der Acker trägt, wird saftvoll und fett sein; dein Vieh wird an jenem Tag auf weiter Aue weiden, die Ochsen und die Esel, die den Acker bearbeiten, werden gesalzenes Mengfutter fressen, das mit der Schaufel und der Gabel gewürfelt ist...

ibid. 30, 26: Das Licht des Mondes wird dem Licht der Sonne gleichen,
Und das Licht der Sonne wird siebenfach sein wie das Licht von 7 Tagen,
Wenn Jahve den Schaden seines Volkes verbindet
Und die ihm geschlagenen Wunden heilt.

stellungen vom Anbruch einer glückseligen Zeit als Vorbereitung der Menschheit für die Ewigkeit, herbeigeführt durch das Erscheinen eines

---

ibid. 40, 4 ff.: Jedes Tal soll erhöht
Und jeder Berg und Hügel soll niedrig werden,
Und das Höckerige soll zur Ebene werden,
Und das Hügelgelände zur Talsohle,
Damit sich die Herrlichkeit Jahves offenbare.

ibid. 42, 16: Und ich will Blinde auf einem Wege wandeln lassen, den sie bisher nicht kannten,
Ich wandle die Dunkelheit vor ihnen her in Licht.

ibid. 54, 3: Denn nach rechts und links wirst du dich ausbreiten,
Deine Nachkommen werden das Gebiet ganzer Völker in Besitz nehmen
Und verödete Städte neu bevölkern. . .
11 f.: Fürwahr, ich will deine Grundfesten mit Rubinen legen,
Und will dich gründen mit Saphiren,
Und deine Zinnen will ich aus Jaspis machen
Und deinen Thron aus Karfunkeln
Und deine ganze Grenzeinfassung aus Edelsteinen . . .

ibid. 55, 1: Ja, ihr Dürftigen alle, kommt herbei zum Wasser,
Und ihr, die ihr kein Brot habt, kommt, kauft Getreide ein und esset!
Ja kommt, kauft Getreide ohne Geld
Und ohne Bezahlung Wein und Milch.
12 f.: Die Berge und die Hügel werden vor euch in Jubel ausbrechen
Und alle Bäume des Feldes in die Hände klatschen,
Statt Dorngestrüpp werden Zypressen emporwachsen
Und statt der Nesseln werden Myrthen hervorwachsen. . .

ibid. 60, 6 ff.: Die Haufen der Kamele werden dich überfluten,
Die jungen Kamele von Midian und Epha,
Sie alle werden von Saba herbeikommen,
Gold und Weihrauch werden sie bringen
Und die Ruhmestaten Jahves als frohe Botschaft verkünden. . .
17: Anstatt des Erzes will ich Gold einführen lassen, und anstatt des Eisens will ich Silber einführen lassen,
Anstatt der Bauhölzer Erz und anstatt der Steine Eisen.
Und ich will zu deiner Obrigkeit den Frieden machen und zu deinem Herrn die Gerechtigkeit.
19 f.: Nicht wird dir ferner die Sonne als Licht bei Tage dienen, noch wird dir bei Nacht der Glanz des Mondes leuchten,
Vielmehr wird dir Jahve als immer währendes Licht dienen, und die Tage deiner Trauer werden zu Ende sein.
Und dein Volk wird aus lauter Gerechten bestehen; für immer werden sie das Land in Besitz nehmen,
Sie, der Sproß meiner Pflanzung, das Werk meiner Hände, durch die ich mich verherrliche.
Der Kleinste wird zu einem Tausend werden
Und das geringste zu einem starken Volk.
Ich, Jahve, will es zu seiner Zeit beschleunigen. . .

Hier sind in der Tat alle wesentlichen Motive und Bilder vorhanden, mit denen der Chiliasmus aller späteren Zeiten die Wonnen der Endzeit auszuschmücken pflegt: die Üppigkeit der Natur — das selige, schrankenlose Genießen (ohne Geld!) — der Ausgleich oder das friedliche Nebeneinander aller Gegensätze — die Beseitigung jeden Zwists und

neuen Heilands und die Auferstehung der Toten[20a]); im Islam schwellen sie, wie bekannt, zu rauschenden Akkorden einer sinnlich gesteigerten, hier allerdings in ein jenseitiges Paradies versetzten Seligkeit an, die den Gläubigen, aber nur diesen, am Ende der Zeiten als Lohn für alle irdische Mühsal verheißen wird.[20b]) –

Wir verfolgen diese Linien, die wir hier natürlich nur andeuten konnten, nicht weiter. Für die jüdischen Vorstellungen von der endzeitlichen Erlösung und ihre Weiterwirkung auf die Folgezeit wird weiterhin das zuerst bei Daniel sich findende Bild von den vier sich ablösenden Weltmonarchien bedeutsam, denen als letzte das irdische Gottesreich Israels folgen soll. Hier zuerst, soviel ich sehe, ist die Grundidee einer durch transzendente Gewalt bestimmten und vorwärts getriebenen Abfolge bestimmter in sich geschlossener Zeitperioden, die durch eine Reihe politischer Reiche bezeichnet und begrenzt werden, mit dem gottgewollten Abschluß der glückseligen Herrschaft der Frommen und

---

jeder Bosheit — der Sieg des Judentums (später der Christen) über alle Feinde, als dessen Folge der allgemeine Weltfriede — Macht und Glanz usw. Vgl. u. A. 31, 39, 46, 57.

Später wird dann allerdings vielfach das Motiv der Vergeistigung dieser Glücks- und Genußwelt, einer rein geistigen Seligkeit eingeführt und vor allem in den eschatologischen Vorstellungen des heiligen Joachim in das Zentrum des ganzen Ideenkomplexes gerückt (vgl. u. A. 36).

Dagegen stammen die gelegentlich im späteren Chiliasmus auftauchenden Vorstellungen von einem rationalistisch-gebändigten Genießen aus der Welt der Utopien, aus Morus, und bilden im gewissen Sinne eine Art Fremdkörper innerhalb der chiliastischen Ideen- und Vorstellungswelt.

20a) Grundriß der iranischen Philologie II 685 (Jackson): Diese Lehren werden aufgenommen in die Chronologie des Bundahišn. Die Heilszeit soll die letzten 3000 Jahre des letzten Aion von 12000 Jahren umfassen; in Zwischenräumen von je 1000 Jahren erscheinen drei von Jungfrauen geborene Millenniumspropheten. Durch den dann erscheinenden Heiland (Saoshyant) erfolgt die Erneuerung und Verjüngung der Welt vor dem jüngsten Gericht. Vgl. Sacred books of the East (ed. Max Müller) V 121 ff., Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, vor allem S. 116 ff. — Bedeutsam auch die Erörterungen über den Zeitbegriff S. 173 ff. Nach Eudemos von Rhodos herrscht über Ormuzd und Ahriman als eigentliche Weltherrscherin (πᾶσα δύναμις) Zarvan, die Zeit (vgl. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 83 ff. Ebendaselbst S. 188 ff. über die Weiterentwicklung des Aion und S. 209 ff. über Jerusalem als die zur Erde niedergestiegene Gottesstadt — ein Gedanke, der im späteren Chiliasmus eine so große Rolle zu spielen berufen war; ferner über den Begriff der „Unendlichkeit", seine Übertragung auf das imperium Romanum und die „ewige Stadt" ibid. S. 217 ff). — Nach Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen und der parsischen Eschatologie, geht diese Verwandtschaft auf gemeinsamen Ursprung aus Babylon zurück (S. 3 ff.). Über das Eindringen der persischen Eschatologie in das Judentum vgl. Ed. Meyer, a. a. O., II S. 111 ff.

20b) Goldziher, Vorlesungen über den Islam, S. 5 f. Allerdings verlegt der Islam alle jene hier gerade bis ins einzelne hedonistisch-sinnlich ausgemalten Wonnen, die dem Frommen als Lohn für irdischen Verzicht im Koran verheißen werden, in ein jenseitiges Paradies, d. h. nach dem jüngsten Gericht, wo jenen daneben noch das „Schauen Gottes" zuteil wird.

Erwählten über alle Welt in voller Konsequenz enthalten[21]): damit ist eine Hauptrichtlinie auch für die christliche Vorstellung des Mittelalters gegeben. Auch das Erscheinen Jesu selbst konnte den Glauben an eine kommende Glückszeit zunächst bei seinen Anhängern nicht zerstören; vielmehr schwollen eben jetzt die apokalyptischen Hoffnungen aufs höchste an[22]) und feierten in den spätjüdischen Apokalypsen und vor allem natürlich in der des Johannes[23]) wahre Orgien gläubiger Ekstase,

---

21) Die Einteilung in vier (oder auch sechs) irdische Weltzeitalter, dem dann als letztes, fünftes resp. siebentes, das Zeitalter der Erlösung folgt, ist uraltes Lehnsgut aus der iranischen oder babylonischen Vorstellungswelt; sie ist dann bekanntlich in die christliche Ära hinübergenommen worden und hat — neben der gleich zu besprechenden in vier Weltreiche — die mittelalterliche Weltchronistik beherrscht, bis im 13. Jahrhundert dann der heilige Joachim und seine Jünger die Lehre von den drei Weltzeitaltern des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geists propagieren und in engeren Sektenkreisen damit durchdringen (vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen I 57 ff.). Auch Daniel arbeitet in seinen Visionen (vgl. jetzt Ed. Meyer, Ursprung des Christentums II 189 ff., Kampers, Kaisermystik, S. 92 f.) mit überlieferten Vorstellungen. Der Traum von der Statue geht danach auf die Offenbarung Zoroasters „über die vier Perioden" zurück, „in die das mit ihm beginnende Jahrtausend zerfällt"; neu aber ist (bei Daniel) die Deutung auf die vier Weltreiche, die dann in der christlichen Zeit bis ins 17. Jahrhundert hinein und teilweise darüber hinaus, neben der oben erwähnten Einteilung in die Weltzeitalter und mehr noch als diese, sich eine fast kanonische Geltung erworben hat. — Auch der Traum (Daniel c. 7) von den vier Tieren ist auf eine alte mythische und zwar babylonische Überlieferung zurückzuführen (Ed. Meyer, a. a. O., S. 194 ff.). Neu aber ist hier wie dort die — recht gezwungene — innere Gliederung des Aion selbst nach historisch-politischen Einteilungsmomenten. Fremdartig und daher nicht aus der bodenständigen Überlieferung des Judentums stammend ist endlich auch die Gestalt des „Menschenkinds", das nach dem Gericht die glückliche Endzeit und die Weltherrschaft des jüdischen Volkes heraufführt — kein Davidssproß, sondern ein überirdisches Wesen; ebenso wie die Schilderung des Weltgerichts im einzelnen wohl der iranischen Lehre entlehnt.

Über andre Zeiteinteilungen in sieben oder neun Perioden und deren Weiterbestehen im Mittelalter vgl. jetzt Kampers, Kaisermystik, S. 92 ff.

22) Die bedeutendste dieser Apokalypsen und Eschatologien, die des 4. Esrabuchs, (vgl. Keulers, Eschatolog. Lehren des 4. Esrabuchs) zeigt die Vorstellungen von der Endzeit, wie sie durch die Propheten entwickelt waren, aus dem altjüdisch-nationalen Vorstellungskreis ins Universalistisch-Individualistische gewandt, zugleich unter stärkerer Betonung ethischer Gesichtspunkte. Keulers, S. 17 ff., betont mit Recht den Determinismus der Geschichtsauffassung in aller Apokalyptik, der in Esra IV besonders deutlich hervortritt: alles von Gott berechnet, die Weltgeschichte eine Einheit, Erfüllung des göttlichen Weltplans auf Tag und Stunde, eben deshalb aber von wunderbarem Geheimnis für die Irdischen umwittert, nur dem gotterfüllten Apokalyptiker erkennbar. — Die irdische Endherrlichkeit, als jüdische Weltherrschaft der Erlösten von 400 Jahren, als Übergang zum zweiten Aion gedacht, durch den furchtbaren sittlichen Verfall der Menschheit und allerlei Wunderzeichen als nahe bevorstehend sich ankündigend, weil die „Zeit reif ist", entbehrt hier der leuchtenden Farben der sonstigen prophetischen Eschatologien; das aus dem Himmel auf die Erde niedergelassene verklärte Jerusalem als Sitz der Regierung des Endreichs — wie es dann im spätantiken und neuzeitlichen Chiliasmus weiterlebt — bleibt einstweilen vereinzelt.

23) Aus der unüberblickbaren Literatur über die Johannes-Apokalypse seien hier nur, als für unsre Zwecke besonders lehrreich, neben Gunkel, Ed. Meyer, Weizsäcker u. a. die Arbeiten von Boll hervorgehoben: Aus der Offenbarung Johannis (Στοιχεία I); ferner

während um die gleiche Zeit jüdisch-christliche Sibyllen, in erster Linie diejenige, die im 3. Buch der sibyllinischen Bücher sich äußert[24]), und die sog. Tiburtina die Lehre vom kommenden Paradies der Gerechten nach dem Westen tragen und hier bald eine gläubige Gemeinde finden.

Schon ehe das aber geschah, war durch die Vermählung von Orient und Okzident seit den Tagen Alexanders eine breite Einfallspforte orientalischer Vorstellungen in den europäischen Ideenkreis eröffnet worden: eben die Gestalt Alexanders selbst, des Helden, der schon bei Lebzeiten wie die altbabylonischen und ägyptischen Könige vergottet worden war und um den sich bald ein dichter Sagen- und Mythenkreis rankte[25]), war

---

Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis (Abh. Gött. Ges. d. Wiss., N. F. IX, 4), dessen Resultate allerdings von Ed. Meyer, a. a. O., Bd. 2, S. 384, A. 1, energisch abgelehnt werden); Bousset, Kommentar zur Johannes-Apokalypse.

Ed. Meyer II 382 betont die Abhängigkeit von der jüdischen Eschatologie bei Ezechiel und Daniel. Der eschatologische Mythus des cap. XII von dem Weib, dem Gotteskind und dem Drachen, als dessen anschauliche Grundlage Boll das astronomische Weltbild Babylons erschlossen hat, ist von Ed. Meyer (a. a. O. II S. 385 ff.) auf einen uralten, in zahlreichen, nicht nur orientalischen Religionen nachweisbaren Naturmythos vom erwachenden, durch feindliche Mächte bekämpften, endlich siegreichen Gott des erwachenden Jahres oder des Frühlings zurückgeführt worden; die eschatologische Umdeutung geschieht durch Aufnahme von Darstellungen aus den mythischen Götter- und Drachenkämpfen der Urzeit; der Apokalyptiker übernimmt einen „bereits in fester Form gestalteten Text" und paßt ihn notdürftig den christlichen Lehren an. Zu den christlichen Eschatologien im allgemeinen vgl. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie; Chiapelli, Le idee millenarie dei Christiani; Riggle, The Kingdom of God. S. auch u. A. 31.

24) Vgl. Pauly-Kroll, Reallexikon, Art. Sibyllen; Gutschmid, Kleine Schriften II; Lieger, Die jüdische Sibylle. In den (im ganzen 17) Büchern der jüdisch-christlichen Sibyllen gilt Buch III 97 bis Ende als das älteste Stück. Es enthält Vers 537 ff. die Prophezeiung der glücklichen Zukunft Israels, V. 652 ff. die eines messianischen Zwischenreichs, eingeführt durch einen gottgesandten König ἀπ' ἠελίοιο, der die feindlichen, die Gottesstadt belagernden Mächte vertilgt; V. 767—795 wird dann ein Reich Gottes auf Erden und ein goldnes Zeitalter des Friedens und Glücks verkündet (Vorlage für Virgils 4. Ekloge?). Die Prophezeiung ist abgefaßt wahrscheinlich nach der Makkabäerzeit durch einen ägyptischen Juden. Aus den andern sibyllinischen Büchern sei auf Buch VII 144 ff.: Verkündigung des Gottesreichs nach dem Weltbrand; dann auf die Lehren der Bücher I und II (jüdischen Ursprungs, später christlich überarbeitet) von den zehn Weltaltern, innerhalb deren das goldene, nachsintflutliche Zeitalter sich als Aeon des allgemeinen Weltfriedens am Ende der Zeiten wiederholt, hingewiesen; endlich auf den Schluß von Buch XIV, wo in überaus schwungvollen Versen eine Zeit irdischer Glückseligkeit in völlig kommunistischen Formen (κοινὰ δὲ πάντ' ἔσται) und in einträchtiger Liebe unter den Menschen verkündet wird.

25) Vgl. vor allem Kampers, Alexander der Große etc. und die dort verarbeitete und zitierte ältere Literatur; Norden, Geburt des Kindes; Kampers, Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee (Hist. Jahrb. 36 S. 233 ff.). Im Weltherrschertum Alexanders schienen die orientalisch-mystischen Hoffnungen auf ein großes Friedensreich der Endzeit verwirklicht; an seine Gestalt knüpft der Soterbegriff der hellenistischen Periode an; hellenistische Juden bringen sie andrerseits in Beziehung zum Messiasglauben. Zugleich kündigt das sog. „Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden" und die Sibylle des 3. Buchs der Sibyllinen (vgl. o. A. 24) einen kommenden „großen König" an. In der Ekloge Vergils

es, die, wie sie der griechischen Utopie, wir sahen es, neue Gestaltungsmöglichkeiten erschloß, nun auch all die aus den verschiedensten Quellen gespeisten Ströme orientalischer Rettervorstellungen in ganz anderer Weise noch, als das vorher schon einmal Cyrus getan hatte, auf sich vereinte und als Bringerin der kommenden goldenen Zeit in eine mythische Tradition von denkbar stärkster expansiver Kraft verwebt wurde. Aus dem Alexandermythus und aus dunklen Sprüchen der Sibyllen schöpfte der Dichter der 4. Ekloge angesichts der scheinbaren Erneuerung aller Dinge zu seiner Zeit seine frohe Zuversicht, als er der aufhorchenden Zeit den Wunderknaben verkündete[26]), der einen neuen Aion des paradiesischen Glücks nach all der schaudernd miterlebten staatlich-sozialen Wirrnis heraufführen sollte, als er dann später in der Nekyia der Aeneis[27]) dem ersten römischen Kaiser diese Retterrolle zuspielte und im Literatenkreis des augusteischen Roms nach anfänglichem Zweifel ein begeistertes Echo fand.[28]) —

Drei Gedankenkreise sind es, die so im wesentlichen die Spätantike dem Mittelalter übergibt: die sichere Erwartung eines, wie man in weiten Kreisen glaubte, auch von Jesu durch das Versprechen seiner baldigen Wiederkehr verkündeten tausendjährigen Reichs als Belohnung der wiedererstandenen oder dann auf Erden wandelnden Frommen für ihre irdische Mühsal vor Anbruch der letzten Dinge; die Hoffnung auf einen Helden der Endzeit, der sie heraufführt und als Weltenherrscher Friede und Eintracht und frommes Genießen aller Kreatur bescheren soll, als welcher bald Christus selbst in erster, vorläufiger Wiederkehr, bald eine vergottete menschliche Persönlichkeit, in Weiterführung jener spätantiken Soterhoffnungen, erwartet wird, ein Friedenskaiser der Endzeit; endlich die Idee einer bestimmten Abfolge der Zeiten und der Weltreiche, als deren letztes nach der Ausdeutung der bekannten Stelle des 2. Thessalonicherbriefes das römische Reich bis an das Ende

---

verschmelzen dann „römische Herrschafts- und orientalische Messiasmotive"; das Modell gibt Alexanders verklärte und ins Mystische erhöhte Persönlichkeit (Kampers, Geburtsurkunde, S. 255 f.).

26) Norden, Geburt des Kindes, dessen genaue Analyse der 4. Ekloge, im einzelnen wohl angefochten, nicht nur die älteren Forschungen zusammenfaßt, sondern sie auch zugleich bedeutsam weiterführt. Auf die engen Beziehungen der Vorstellung von der wunderbaren Geburt eines Gotteskindes zu der von dem Eintritt eines neuen Weltenzyklus (Αἰών) und der von einer diesen eröffnenden neuen paradiesischen Glückszeit gehe ich hier nicht ein. — Über Weiterwirken der Ekloge im Mittelalter siehe das bekannte Buch von Comparetti, Virgil im Mittelalter.

27) Aeneis VI 724.

28) Vor allem hat Horaz bekanntlich in der 16. Epode die Heilszuversicht Virgils verspottet, dann aber in der 3. Römerode, als die Zeiten wirklich sich zum Guten zu wenden schienen, sich als bekehrt bekannt.

aller Tage zu dauern berufen ist.[29]) Zwar wurden nun die chiliastischen Diesseitshoffnungen von der offiziellen kirchlichen Lehre bald verworfen, die seit Augustin die allmähliche Entwicklung des von Jesu verheißenen Gottesreichs auf Erden und die Erziehung der Menschen zur Teilnahme an dessen Herrlichkeit durch Ausbreitung und innere Durchbildung der katholischen Kirche verkündete[30]) und allen Chiliasmus der Frühzeit, wie er vor allen Dingen im Glauben der Montanisten gipfelte[31])

---

29) Daneben sind, abgesehen von den römisch-autochthonen Weltherrschaftsideen, einige andre Bibelstellen, die jüdischen und christlichen Sibyllen usw. wirksam gewesen. Vgl. Kampers, Kaiseridee, S. 11—15.

30) Vgl. Protestant. Realencyklopädie III S. 805—817, Artikel Chiliasmus; (Semisch-Bratke), ebenda Artikel Montanismus XIII S. 417 ff. (Bonwetsch); Harnack, Dogmengeschichte I S. 96 f., S. 158 ff., S. 568 ff., S. 656; II S. 64 ff., S. 263, 390 ff., 568 ff.; Seeberg, Dogmengeschichte I, S. 94, 155. Es ist die „Idee eines Friedens- und Wonnereichs", in dem Christus nach glorreicher (erster) Wiederkehr am Ende der zeitlichen Weltordnung die Gläubigen um sich sammeln und persönlich regieren wird; einer irdischen Theokratie, als Vorbereitung für das Jenseits und Mittelpunkt christlicher Weltherrschaft, nach Besiegung der weltlichen (römischen) Macht. Teil daran haben die Auferstandenen der πρώτη bzw. ἁγία ἀνάστασις, die als Verklärte über die Unverklärten mitherrschen dürfen, bis dann zuerst der Antichrist, dann, ihn niederwerfend, Christus als Weltenrichter am Ende aller Tage zum zweitenmal erscheint und nun eine zweite allgemeine Auferstehung der Toten erfolgt. Konstitutionell ist ferner die „außergeschichtliche Hineinpflanzung des verklärten Jenseits in das unfertige Diesseits" zur Lösung der Spannung zwischen christlichem Geist und Gegenwart. Anfänge schon bei Paulus, bei dem jüdisch-apokalyptische Vorstellungen ins Christentum eindringen; dazu gesellen sich heidnische Mythen vom goldnen Weltalter der Urzeit.

Die Erwartungen eines 1000jährigen (auch andre Zahlen, z. B. 400, werden genannt!) als irdischen Friedensreichs der Frommen vor dem Endgericht (Harnack, a. a. O, I S. 159 ff.), überall da gehegt, wo das Dogma nicht hellenisiert und damit vergeistigt ist, bilden die Hauptkraft und das wichtigste Werbungsmittel des Christentums in den ersten Jahrhunderten seiner Entwicklung, indem dieses die spätjüdischen Apokalypsen ins Christliche umformt und sie eben dadurch wirksam bekämpft. Die Einzelheiten sind flüssig (Dauer, Ort, Umfang des Regiments, Kampf mit dem Antichrist, dessen Einsatzpunkt, Wesen, Herkunft, Attribute usw.). In der Frühzeit sind diese Gedanken vor allem durch den Barnabasbrief vertreten, durch Hermas, Papias, die Petrusapokalypse, Justin, Cerinth. Von den Judenchristen ausgehend, werden die eschatologischen Hoffnungen von den Heidenchristen rezipiert und den wechselnden politischen Lagen angepaßt, sie flammen besonders heftig in den Zeiten der Verfolgungen und Bedrängnisse — wie auch in späterer Zeit noch — auf.

Bekämpft und überwunden werden diese Anschauungen erst sehr langsam durch den starken Antijudaismus der Gemeinden und vor allem durch den Sieg des hellenistischen Spiritualismus.

31) Artikel Montanismus in Realencyklopädie usw. XIII 417 ff. In dem kirchlich besonders lebendigen Kleinasien tritt nach 150 Montanus als Prophet auf, in der (neuen) Form derwischartiger Ekstase; er erscheint als der wahre Paraklet, die Menschheit auf das nahende Ende vorzubereiten. Im phrygischen Pepuza, dem Ort des neuen Jerusalem, soll sich die Gemeinde der Heiligen sammeln usw. — Im Orient bald überwunden, breiten sich die chiliastischen Lehren im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. stark im Abendland aus und finden in führenden Männern, wie Lactanz und Tertullian, begeisterte Interpreten. Ich gebe als Beispiel chiliastischer Vorstellungen und Hoffnungen einige Stellen aus Lactantius, de divina institutione IV 12 (Migne, Patrologia Latina 6, 482) ... et idem postea

und von Kleinasien aus noch im 3. Jahrhundert einen Siegeszug über die Welt antrat, verwarf. Aber er lebte trotzdem im Volke auch dann

---

cum rursus advenerit in potestate ac claritate, ut omnem animam iudicet et iustos restituat ad vitam, tunc vere totius terrae regimen obtinebit, tunc sublato de rebus humanis omni malo aureum saeculum, ut poetae vocant, id est iustum ac pacificum tempus orietur; ibid. VII 2 (Migne 6, 739): Dispositione summi Dei sic ordinatum, ut iniustum hoc saeculum decurso temporum spatio terminum sumat . . . et piorum animis ad beatam vitam revocatis quietum, tranquillum, paci ficum, aureum denique, ut poetae vocant, saeculum Deo ipso regnante-florescat (die alten Philosophen — gemeint ist wohl die spätere Stoa — behaupteten nach Lactanz das gleiche, ohne es beweisen zu können, da ihnen die scientia veritatis rerumque coelestium fehle). Genaueres dann VII 14 (ibid. Sp. 779 ff.): Nach 6000 Jahren kommt das Weltende mit Notwendigkeit; denn in sechs Tagen ist die Welt erschaffen, der siebente wird der Sabbat: unde septenarius numerus legitimus ac plenus est (sieben Tage, sieben Fixsterne, sieben Wandelsterne). Ein dies magnus = 1000 Jahre. In den 6000 Jahren (quod) veritas laboret necesse est, malitia praevalente ac dominante; dem siebenten Ruhe- und Segenstag entspricht finis sexti millesimi anni, in quo malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille iustitia. sitque tranquillitas et requies a laboribus, quos mundus iam diu perfert. — Wie am sechsten Tag der Mensch geschaffen, so werde am Ende des sechsten Zeitalters der „homo magnus“ durch Gottes Wort geschaffen und dieser homo perfectus, ut vivificatus a Deo in hoc eodem mundo per annos 1000 dominetur . . . Das gegenwärtige Zeitalter — so wird dann im einzelnen ausgeführt — wird immer schlechter und wird noch schlechter werden; es kommt eine Zeit des Kriegs aller gegen alle; Romanum nomen, quo nunc regitur orbis, tolletur e terra; auf das Greisenalter der Welt folgt deren Untergang, der dann im einzelnen geschildert wird. Das Reich zerfällt (multiplicabitur regnum); Bürgerkrieg, Verwüstung, Angriffe nordischer Völker, Pest, allgemeines Sterben, Wunder am Himmel, Sonnenfinsternis, Kometen, neue Sterne, blutender Mond, Verkürzung der Tage künden das Kommende; himmlische Posaunen machen den Erdball erzittern. Zwei Drittel der Menschen gehen unter, das dritte „quae fuerit probata remanebit“. — Das wird dann im folgenden, offenbar auf Grund einer anderen Traditionsreihe, weiter ausgeführt. Ein falscher Prophet, der falsche Wunder tut, wird von einem König aus Syrien, der sich als Gottessohn erklärt und dreieinhalb Jahre lang (Daniel, Johannesapokalypse!) ein Schreckensregiment führt, bekämpft. Die Gerechten fliehen auf einen wüsten Berg, werden belagert. Gott schickt ihnen seinen Sohn zu Hilfe (Traum des Hystaspes, Sibyllen!), der sich durch ein vom Himmel fallendes Schwert ankündigt. Nach vier Schlachten wird der Antichrist gefangen, seine Helfershelfer, die tyranni, ebenfalls verdammt. Dann öffnet sich die Hölle, und es folgt Auferstehung und Gericht über die, qui Deum cognoverunt, weil die andern schon vorher zur ewigen Hölle verdammt sind; die, bei denen das Schlechte das Gute überwiegt, kehren zur Abbüßung bestimmter Strafen in die Hölle zurück. Nachdem dann Christus iustos qui a principio fuerint, ad vitam restauravit, mille annos inter homines versabitur eosque iustissimo imperio reget (Sibylle). Die Lebenden bleiben dann 1000 Jahre lang am Leben; die von den Toten Erstandenen sind die Richter der Lebenden. Von den Heiden bleiben einige in victoriam Dei, ut triumphentur a iustis ac subiugentur perpetuae servituti. Der „princeps daemonum“ wird während der 1000 Jahre in Fesseln gelegt; civitas sancta constituetur in medio terrae, in qua ipse conditor Deus cum iustis dominantibus commoretur. Dann verschwindet die über den Himmel gebreitete Finsternis, der Mond wird hell wie die Sonne und beständig, die Erde bringt reichste Frucht, die Felsen der Berge schwitzen Honig, in den Bächen fließt Wein und die Flüsse schwellen von Milch, die Welt und alle Natur wird jauchzen. Kein Blut, keine Beute, sondern eitel Friede; keine Jagd, keine Raubtiere; Wolf und Kalb in gleicher Hürde; „infans cum serpentibus ridet“. Das goldne Zeitalter des Saturn wird wieder-

weiter, als die „teuflische" Macht der Urzeit, das römische Reich, ihren Frieden mit dem Christentum gemacht hatte, und flammt in Zeiten besonders starker Erregung immer wieder empor. Und er wird getragen und gestärkt durch jenen Lieblingsgedanken an einen von Gott gesandten und geweihten Retter, der, nun meist nicht mehr als Christus selbst

---

kehren, wie es die Poeten verkünden (quorum error hinc exortus est, quod prophetae futurorum pleraque sic proferunt et enuntiant quasi iam peracta; sie hatten Visionen, aber, des wahren Heils nicht teilhaftig, glaubten sie, daß schon vollendet sei, was erst in Zukunft geschehen könne; vgl. die Wiederholung der gleichen Gedanken in der idealistischen deutschen Philosophie u. A. 60). Die Menschen werden mit Gott leben und ruhen, die heidnischen Herrscher mit Tributen kommen, um dem „Rex magnus" zu huldigen.

Das alles sei aus zahlreichen Prophetenstellen zu erweisen; der Tag sei nahe, höchstens noch 200 Jahre entfernt „nisi quod incolumi urbe Roma nihil istius modi videtur esse metuendum". — Nach 1000 Jahren wird der Teufel entfesselt, Jerusalem belagert; aber die Völker der Heiden werden in drei Schreckenstagen zerstört, die Gerechten kommen aus ihren Verstecken und bleiben allein auf der Welt; es folgt die zweite Auferstehung der Toten und das definitive Gericht.

Man erkennt unschwer eine Mischung aus jüdisch-prophetischer Tradition (Jesaja, Daniel), die die Hauptfarben der eschatologischen Bilder liefert, mit den durch hellenistische Philosophie, vor allem die Stoa, übermittelten griechischen Dichterphantasien vom goldnen Zeitalter; das Ganze dann in die christologischen Vorstellungen vom Weltende, vom Antichrist und vom Jüngsten Gericht nicht ohne Zwang künstlich hineingepreßt. Daher die inneren Widersprüche, die doppelte Heimsuchung, das zweifache Gericht.

Vorsichtiger ist Tertullian, z. B. adversus Marcionem III, c. 24 (Migne 2, 384 ff.): Nam et confitemur in terra nobis regnum promissum, sed ante coelum, sed alio statu; utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Jerusalem coelo delata, quam et Apostolus matrem nostram sursum designat et politeuma nostrum, i. e. municipatum, in coelis esse pronuntians, alicui utique coelesti civitati eum deputat. Ihm ist also die Herabsenkung des himmlischen Jerusalem auf die Erde die Hauptsache. Diese gehe hervor aus Ezechiel und Johannes (Apokalypse), aus dem „novae prophetiae sermo" und der jüngsten expeditio orientalis: Constat enim ethnicis quoque testibus in Judaea per dies 40 matutinis momentis civitatem de coelo pependisse, omni moeniorum habitu evanescente de profectu diei et alias de proximo nullam . . . Siquidem et iustum et Deo dignum illic quoque exultare famulos eius, ubi sunt et afflicti in nomine ipsius. Haec ratio regni terreni, post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio, pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc et mundi destructione et iudicii conflagratione commissa, demutati in atomo in angelicam substantiam . . . transferemur in coeleste regnum . . .

Nach dem Ende des 4. Jahrhunderts ist der Sieg der offiziell-kirchlichen Lehre über die — nun als ketzerisch erscheinende — Sektenlehre des Chiliasmus entschieden. — Soweit er noch fortbesteht, verliert er zunächst seine aus der orientalisch-jüdischen Tradition stammende stark hedonistische Färbung; an deren Stelle treten die politisch-sozialen Sehnsüchte und Hoffnungen nach einem einheitlichen Friedensreich auf Erden hervor, seitdem der Verfall des Römerreichs und der Untergang der westlichen Hälfte entschieden und die Christenheit dem Ansturm heidnischer Völker mehr oder minder wehrlos ausgesetzt ist. Damit tritt nun auch die Gestalt des Heros der Endzeit, des Erlösers als des Bringers einer politischen Heilszeit mehr in den Vordergrund und füllt sich nun zugleich mit allerlei Sagenmotiven und mit zeitlich-konkret bedingtem, aber eben deshalb in Rätselformen gehülltem Beiwerk (so vor allem die durch Anfangsbuchstaben angedeuteten Regentenreihen der mittelalterlichen Tiburtina; vgl. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen S. 114—187).

gedacht[32]), vor dem Eintritt der letzten Dinge, vor dem Auftreten des Antichrist und seiner Helfer der Menschheit noch einmal eine Friedens-, Heils- und Segenszeit, die noch nicht Jenseits und kaum mehr Diesseits ist[33]), bringen soll, während deren der Erdkreis, unter dem Zeichen des Erlösers und in seinem Namen geeint, eine Zeit letzter Euporie vor den bald einsetzenden Zuckungen des irdischen Todeskampfes genießen sollte; bis dann am Ende der letzte irdische Kaiser, durch die Niederlegung seiner Krone in Jerusalem an heiligster Stätte oder auch am dürren Baum germanischer Sagentradition, das Zeichen zum Eintritt der letzten Dinge geben würde. In Byzanz in den Zeiten der Perser- und Araberkämpfe als Trost- und Hoffnungsbild aus schwerster Bedrängnis geboren, dringt dieser Gedanke bald nach Westen vor, erhält durch das karolingische Kaisertum neue Nahrung und gipfelt, wie uns das vor allem die ausgezeichneten Forschungen von Kampers im einzelnen gezeigt haben[34]), im späteren Mittelalter, wieder wie einst in den

---

32) Der Gedanke einer doppelten Auferstehung geht auf Paulus zurück, der Christi baldige Wiederkehr verkündet hatte, damit er mit den auferstandenen Gläubigen und den lebenden Gerechten vor Anbruch der letzten Dinge ein Friedensreich errichte.

33) Ich zitiere aus der soeben erschienenen, außergewöhnlich gehaltvollen, tiefdringenden und geistig reifen Leipziger Dissertation von Hermann Grundmann: „Studien über Joachim v. Floris" (Leipzig 1927). Sie enthält u. a. auch über die mittelalterlichen Vorstellungen der chiliastischen Endzeit und die notwendige Wirkung dieser Gedanken auf die Gesamteinstellung der mittelalterlichen Menschen auch zu den praktischen Problemen der von ihnen jeweils erlebten Gegenwart außerordentlich kluge Worte. Bedeutsam auch der, wie mir scheint, durchaus gelungene Nachweis, daß es für Augustin eine geschichtliche Entwicklung eigentlich nicht gibt, sondern nur den dauernden Kampf der beiden Reiche, der einzelnen Guten mit den einzelnen Bösen, bis durch die Katastrophen der Endzeit die Lösung der Spannungen erfolgt.

34) Die Geschichte des Chiliasmus im Mittelalter ist nach Corrodi, der hier sehr dürftig ist, vor allem durch G. von Zezschwitz wesentlich gefördert worden, der seiner Ausgabe des „Dramas vom Antichrist" eine längere, sehr gelehrte und geistvolle Einleitung vorausgehen ließ (Vom römischen Kaisertum deutscher Nation 1877). Viel wertvolles Material brachten auch Döllinger in seinem Aufsatz: Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit (Raumers Taschenbuch, 5. F., Bd. I; wiederholt in „Kleinere Schriften", S. 451—557); Bousset, Der Antichrist, der allerdings das Hochmittelalter nur flüchtig berührt; Wadstein, Der eschatologische Ideenkreis (Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie, Bd. 38 u. 39); Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung, Teil I; ferner die ältere Literatur über die deutsche Kaisersage (Voigt, Schroeder, Grauert usw.), die diese, mehr oder minder stark, in den eschatologischen Zusammenhang einbettet. Bei weitem das Beste hat, wenn ihn auch hier und da die konstruktive Phantasie über die Grenzen kritischer Erfassung seines Gegenstands hinausgetragen haben mag, Kampers geleistet, dessen ganze Forschertätigkeit wesentlich diesem Thema gewidmet ist. Von seinen zahlreichen Arbeiten kommen für uns neben seinem schon genannten Aufsatz über die Alexandersage vor allem seine „Deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage" und — als neueste Arbeit — „Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik" in Betracht. Auch sein „Karl der Große" und sein Aufsatz „Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee" (Histor. Jahrbuch 36, S. 233 ff.) enthalten viel Wertvolles.

jüdischen Hochzeiten in die nationale Beschränkung zurückflutend, in einem Wettstreit des französischen Karl- und des deutschen Friedrichglaubens; während eine geistlich gewandte Richtung, aus den gleichen Quellen gespeist, diese Rettung von einem weltbeherrschenden Papst von engelhafter Güte, einem papa angelicus, erwartet. Zugleich füllt sich die Vorstellung von der Aufgabe dieser letzten Glückszeit mit schärfer umrissenen, zum Teil romantischen Inhalten: zu den traditionellen, aus der Antike überkommenen Vorstellungen von dem Helden der Endzeit als dem Bringer des Weltfriedens, dem Überwinder politischer Zerspaltung, zu den christlichen Hoffnungen auf den einen Hirten und den einen Schafstall, auf die Befreiung des heiligen Grabes und die Einigung der Welt unter dem Zeichen des Kreuzes treten nun mehr und mehr auch Bilder eines kommunistisch-friedlichen Gemeinschaftslebens, die eigentümlich aus Vorstellungen der biblischen Schöpfungsgeschichte, aus solchen der germanischen Urzeit, aus orientalischem Mythengut, endlich aus Erinnerungen an das Leben der jerusalemitischen Apostelgemeinde und aus gelegentlichen literarisch-antikisierenden Reminiszenzen gemischt sind[35]); während die wachsenden politisch-sozialen Nöte des späteren Mittelalters wieder und wieder aufpeitschend hineinschlagen und einzelne Bewegungen, wie vor allem die der Taboriten[35a]),

---

35) Vgl. Kampers, Kaiseridee Kap. VIII, 3, S. 137 ff. Neben der Vorstellung der Einheit aller Christenheit, der Unterwerfung der Heidenschaft, des allgemeinen Friedens, des „einen Hirten und des einen Schafstalls" und der Erfüllung der „goldnen Zeit" erscheint da, vor allem in der oben, A. 3, gekennzeichneten Schrift des oberrheinischen Revolutionärs (Haupt, a. a. O., S. 198 ff.), der Ausgleich der Unterschiede zwischen arm und reich, Befreiung der Bauern, Speisung der Armen, Schutz der Witwen und Waisen, Vermählung von armen Mädchen mit reichen Männern und umgekehrt, Wohlfeilheit der Lebensmittel im „goldnen Zeitalter" (Kaiser Friedrich wird „ein wag fůren und den wissen [Weizen] wegen, 2 lb. umb 1 pfennig geben und 3 lb. gersten umb 1 pfennig, darzů win und ǒl wolfel" usw. im Stil der altjüdischen Prophetie). Das alles soll bewirkt werden durch einen Aufstand des „gemeinen Mannes", vor allem der Schwarzwälder Bauern, die von dem kommenden Kaiser Friedrich zur Revolution aufgerufen werden.

Bei den ersten Bauernerhebungen des 15. Jahrhunderts, vor allem der des sogenannten Pfeifers von Niklashausen (1476), die ganz unter dem Zeichen apokalyptisch-prophetischer Erwartungen stehen, spielen diese Ideen eine hervorragende Rolle: wie Bezold (Gesch. d. Reformation, S. 153) sagt, der „Traum von einem communistischen Gottesreich auf Erden", die Verwirklichung der „justitia Dei", die Forderung, daß „alle Dinge gemein" sein sollten.

35a) Über das Taboritentum als den radikalen Flügel der hussitischen Bewegung vgl. K. Müller, Kirchengeschichte II, 85 ff.; Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen usw. S. 403 ff.; Kautsky, Geschichte des Sozialismus I, 1, S. 211—229; da die tschechisch geschriebenen Hauptwerke, die von Palacky vor allem, mir nicht zugänglich, ist des Letztgenannten ausführliche Darstellung der taboritischen Lehren einstweilen nicht zu entbehren. Die Taboritenprediger verkünden die baldige Wiederkehr Christi und das Kommen des 1000 jährigen Reichs der Freiheit und Gleichheit für die Gerechten, die in den paradiesischen Stand der Unschuld Zurückkehrenden. In dieser Hoffnung wird Tabor als Sitz des kommenden Reichs gegründet — ein Neu-Jerusalem, in dem der christliche Liebes-

zu Versuchen praktischer Verwirklichung eines kommunistischen Gottesreiches auf Erden durch die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen und Erlösten führen. Gegenüber Augustins ahistorischer Ausschaltung millenarischer Gedanken aus der christlichen Gedankenwelt hat Joachim von Fiore zwar auch die als häretisch erklärte Lehre vom 1000jährigen Reich der Frommen als Ziel aller irdischen Entwicklung verworfen, aber nur, um an deren Stelle die vom kommenden dritten, letzten Reich secundum spiritum zu setzen, um die Überwindung der christlichen Kirche (secundum filium bzw. literam) durch ein reines Geistesreich der Erlösten zu verheißen; ein Reich der innerlich gewandelten und geläuterten, vollkommenen Menschen, eines „ordo monachorum", der den „ordo clericorum" ablösen, der der kirchlichen Institutionen und äußerlichen Gnadenmittel nicht mehr bedürfen, sondern eine ecclesia spiritualis an die Stelle der ecclesia militans setzen wird[36]), so wie einst der erste status, das Reich secundum patrem (bzw. carnem), durch Christi Erscheinen überwunden worden war. Und so wird man auch Dantes Veltro und seinen festen Glauben an einen kommenden welterlösenden Friedenskaiser[37]) ebenso in diesen Zusammenhang hineinstellen dürfen, wie die durch Burdachs Forschungen[38]) erstmalig erschlossenen ekstatischen Hoff-

---

kommunismus der Urgemeinde erneuert werden sollte: keine Stände, keine Herrschaft, kein Sondereigentum, keine Steuern; ein demokratisches Gemeinwesen unter Gott als dem mystischen König. — Darüber hinaus predigte die Sekte der Adamiten oder Nikolaiten völlige Gütergemeinschaft, freie Liebe und Weibergemeinschaft; sie wurde bald bekämpft und vernichtet. — Praktisch lief der taboritische Kommunismus auf Ablieferung der Überschüsse in eine gemeinsame Kasse hinaus. — Die weiteren Schicksale des Taboritentums brauchen uns hier nicht zu beschäftigen; die Grundgedanken ihrer Organisation leben in der von Chelcicky gegründeten Sekte der böhmischen Brüder weiter. — Anders die mährischen Brüder; vgl. Loserth, Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer, Archiv für österreich. Geschichte, Bd. 81.

36) Ich entnehme diese Aufstellungen der oben A. 33 zitierten Schrift Grundmanns. Der Joachimitismus und die pseudojoachimitische Literatur haben dann die rein spekulative, von allen Beziehungen auf die Gegenwart gelöste, nie bewußt oppositionelle Lehre des Meisters in eine scharf kritische umgebogen, in der dem gegenwärtigen zweiten Status das ihm bei Joachim gewahrte relative Eigenrecht genommen und der bei Joachim erst als kommend bezeichnete dritte Status, der des „evangelium aeternum", als schon in der Gegenwart durch die wahrhaft Gläubigen repräsentiert mit den verrotteten Zuständen der bestehenden Kirche in eine scharf kontrastierende Beleuchtung gesetzt wird. In dieser Umdeutung ist dann der Joachimitismus von der offiziellen Kirche zur Häresie gestempelt worden, hat aber auch seine große, in ihrer Bedeutung bis heute noch nicht voll gewürdigte Wirkung auf die kommenden Jahrhunderte ausgeübt.

37) Vgl. Kampers, Kaisermystik, S. 137—143.

38) Vgl. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation, Bd. 2, erster Teil, erste Hälfte passim. Daß damit nur einer der Wege zur Renaissance, allerdings einer, der bisher ungebührlich im Dunkel geblieben war, in glänzender Beweisführung aufgedeckt ist, dürfte heute wohl communis opinio sein. Sätze wie den, daß die Renaissance aus Emigrantenstimmung geboren sei, wird man sich schwerlich zu eigen machen können. Sein großes Verdienst — in unsrem Zusammenhang — liegt darin, daß er zuerst die chiliastischen Ele-

nungen auf eine geistig-nationale Erneuerung Italiens, auf die Aufrichtung eines in Rom gipfelnden geistigen Imperiums über die Menschheit, in dem weltliche und geistige Herrschaft in einem neuen ,,olympischen" Reiche, in einem vergeistigten ,,ordo Melchisedek", verschmolzen werden sollten: den Traum Rienzos und derer, die, wie Petrarca[39]), zeitweilig an seine Erfüllung und damit an eine Wiederkehr des goldenen Zeitalters glaubten. Allerlei Propheten treten auf und verkünden sich selbst oder andere als Träger und Helden der unmittelbar bevorstehenden glücklichen Endzeit.[40]) Gewiß stehen dieser im ganzen hoffnungsseligen Gläubigkeit die pessimistischen Warn- und Drohrufe jener Propheten und Prophetinnen vom Schlage eines Gerhoh von Reichersberg, einer heil. Hildegard und Brigitta gegenüber, die für die wachsende Sündhaftigkeit der Welt keine Möglichkeit der Erlösung im Bereiche irdischen Geschehens sehen und alle Schrecken des Jüngsten Gerichts den Unbußfertigen wieder und wieder in die Seele hämmern; aber sie vermögen sie nicht völlig zu verdrängen. Nie aber flüchtete, soviel wir wenigstens sehen können, die Sehnsucht des mittelalterlichen Christen an jene räumlichen Grenzen der irdi-

---

mente in Rienzos Wirken, die geistige Reihe, in die sie gehören, und ihre Bedeutung für das Lebensgefühl der werdenden Renaissance erkennen und verstehen gelehrt hat.

39) Vgl. auch Petrarca, Poetische Briefe (mir liegt nur die deutsche Übersetzung von Friedersdorff vor), S. 40. An Benedikt XII., den er auffordert, nach Italien aus Avignon zurückzukehren:

> Dann (d. h. nach der Rückkehr)
> soll Dein Auge Christum ehren sehn
> In aller Welt; dann soll als große Herde
> Die ganze Menschheit Dir als Hirten folgen.
> Dann sollen Götzentempel, Götzenbilder
> Zu Boden stürzen, soll der falsche Wahn
> Von Dir bezwungen seine Ohnmacht fühlen
> Und nimmermehr der Menschen Herz verfinstern!
> In allen Ländern herrsche frommer Glaube,
> Und Lieb' und sel'ger Friede; von der See
> Verschwinde der Pirat, der Seuche Keim
> Verschwinde aus den Brunnen, aus der Luft
> Verschwinde der Verpestung Todeshauch,
> Froh lache rings die Flur; der Ruhe Glück
> Erfreue jede Stadt; dem Volke gelte
> Die Tugend mehr als Gold bewundernswert,
> Das Laster mehr als Not und Tod gefährlich usw.

Das sind die Farben von Vergils Ekloge, mit christlichen Lichtern (ein Hirt, ein Schafstall) aufgehöht, aber ohne die gläubig-ekstatische Kraft und flammende Bildlichkeit der alttestamentlichen Heilsbilder; eine Hoffnung, kein Glaube!

40) Über die bedeutendste Schrift, in der ein solcher Mystagog sich selbst als den Kaiser der Endzeit und Retter Deutschlands und damit der Welt verkündet, die sogenannte ,,reformatio Sigismundi" und ihren mutmaßlichen Verfasser habe ich selbst in einem Aufsatz der Histor. Vierteljahrsschrift, 1922, S. 1—59, ,,Zur reformatio Sigismundi" ausführlich gehandelt. — Über den sogenannten oberrheinischen Revolutionär vgl. o. A. 3.

schen Welt[40a]), an denen, wie wir sahen, der antike Mensch, in die freundlichen Paradiesesgefilde eines Wunschraums sich hineinträumend, wohl auch hoffend, nie aber, wie der christliche Ekstatiker des Mittelalters, heischend, glaubend, wissend, sich ergangen hatte — auch dann nicht, als die Kreuzzüge jene Märchenwelt des nahen und ferneren Orients wieder materiell und geistig erschlossen, in der die hellenistische Sehnsucht nach einer besseren Welt zuletzt in gewissem Sinne ihre Ruhe gefunden hatte. — Hie und da taucht flüchtig eine Erinnerung an Platons Staatsideal auf[40b]), aber sie führt nicht zu Versuchen der Nachahmung. —

So dürfen wir wohl annehmen, daß es nicht sowohl der durch die großen Entdeckungen der Renaissance neu erschlossene Weltraum, nicht also die gewaltige Erweiterung des räumlichen Gesichtskreises, nicht die märchenhaften Erzählungen der von den Entdeckungsfahrten Heimkehrenden von den Völkern der Neuen Welt, die in vorzeitlich-glückseligen Zuständen dahinlebten, gewesen sind, die Morus den Anlaß zur Abfassung seiner Utopie gaben, der ersten, die seit der Spätantike geschrieben wurde, sondern in erster Linie die veränderte Einstellung eines typischen Renaissancemenschen und Humanisten zur Welt, der schwindende Glaube an die transzendente Leitung dieser Welt zu einem gottgewollten prädestinierten Ziele und damit an eine Zwangsläufigkeit irdischer Entwicklung, die Betonung lebendiger Gegenwartswerte gegenüber ekstatisch-erschauten, nur durch wunderbares Eingreifen aus dem Jenseits möglichen Zukunftsgebilden[41]).

40a) Die visionären Reisen, wie die des heiligen Brendan († 578) zur „Insel der Verheißung" und des Iren Tundal (1149), die uns legendarisch überliefert sind, führen zu keinem irdischen Ziel, sondern in die Reiche des Jenseits, wohin ihnen dann Dante gefolgt ist (vgl. Gröber, Grundriß der romanischen Philologie II, 1, S. 277).

40b) So heißt es z. B. in William Langlands Piers Ploughman: They preach of Plato and prove it by Seneca That all things under heaven ought to be in common (Oncken a. a. O. S. 26).

41) Vgl. o. A. 2. — Bei Morus haben die rationalistischen Grundelemente der Renaissance über die — etwa bei Rienzo, Petrarca und ähnlichen Naturen — in erster Linie wirksamen irrational-enthusiastischen den Sieg davongetragen: er ist typischer Repräsentant derer, die nicht mehr an eine „Erlösung" des Einzelmenschen, der einzelnen Völker und der Welt im ganzen glauben, geschweige denn sich im Besitz eines höhern „Wissens" um die Zukunft wähnen, die wohl auch schwer an der Gegenwart leiden und sich von diesem Leiden zu befreien suchen, aber nicht durch Hinnehmen dieser Gegenwart als eines göttlich Gegebenen, als einer Prüfungszeit der Gerechten, nicht durch ein Wissen um eine bessere Zukunft als eines wiederum im göttlichen Ratschluß Beschlossenen und deshalb notwendig Kommenden, sondern durch gedanklich-kausale Zergliederung dieser Gegenwart und — bei Morus — Weiterentwicklung des kritisch gewonnenen Resultats gleichsam nach der positiven Seite hin: indem die konkreten, weltlich-irdischen und deshalb durch menschliche Tätigkeit und Anwendung der menschlichen ratio zu beseitigenden Ursachen der bestehenden — bei Morus sozialen und staatlichen — Schäden richtig erkannt werden, ist die Möglichkeit gegeben, sie als irgendwo in der Welt beseitigt oder nicht vorhanden mit Hilfe der plastischen Phantasie zu schildern und so den irrationalen, zufällig geworde-

Es darf als eine überaus reizvolle Aufgabe geistesgeschichtlicher Forschung bezeichnet werden, das Nebeneinander beider Sehnsuchtsformen, der Utopien und Chiliasmen, in den Jahrhunderten seit Renaissance und Reformation, ihr Sicheinandernähern, ihre zeitweilige Verschmelzung und ihr Wiederauseinandergehen im einzelnen darzulegen. Hier können nur Andeutungen gegeben werden. Da ist es nun charakteristisch, daß das ja nahe am Ausklang der Renaissancebewegung stehende Werk des Morus, so sehr es im engeren Freundeskreise der Gleichgerichteten begeisterte Zustimmung fand, als ein geistreiches Spiel des Verstandes, der Phantasie und des Witzes, nicht aber als Ausdruck einer leidenschaftlichen Überzeugung oder eines bergeversetzenden Willens, zunächst keine Nachfolger fand, daß man es nur mit Fragen, Ergänzungen, literarischen Einwürfen wiederum witzig und gelehrtenhaft nach Humanistenart umspielte — wobei allerdings auch die Erinnerung an urzeitig-christliche Zustände, aber ohne jede ungeduldig fordernde Gebärde, mitherangezogen wird[42]; — während zu gleicher Zeit die chiliastischen Hoffnungen und die immer nahen Erwartungen des kommenden Gottesreiches auf dem radikalen Flügel, wie schon der hussitischen, so jetzt wieder der reformatorischen Bewegung[43]), bei Thomas Münzer[44]) und den Wieder-

---

nen, „existierenden" Gebilden die rationalistisch-geläuterte „essentia" eines utopischen Gemeinwesens gegenüberzustellen. Im Gegensatz zu der auf die Möglichkeit des Wunders eingestellten Zukunftsphantasien, wie der des oberrheinischen Revolutionärs (1000jähriges Regiment z. B. des kommenden Kaiser Friedrich!), bleibt hier alles im Reich empirischer Möglichkeiten, wenn auch an dessen äußersten Grenzen: es geht zuletzt auch in Utopia „allgemein menschlich" zu.

42) Vgl. darüber Morus Utopia ed. Lupton, Einl. S. LXXVI—XCV.

43) Die ebenso schwierige wie dankbare Aufgabe einer höhern wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Biographie des vielleicht originellsten Denkers der deutschen Reformation, Seb. Franck, ist noch immer nicht in Angriff genommen. Einiges für uns Bedeutsame bringt eine von mir angeregte bisher ungedruckte Dissertation von Lotte Littauer, Seb. Francks Anschauungen vom politischen und sozialen Leben. Danach haben Francks ursprünglich rein spirituelle Vorstellungen von der unsichtbaren Kirche der reinen Christen (in seinen nur in holländischer Übersetzung auf uns gekommenen späten Traktaten „van het ryicke Christi" . . . „van de Verelt, des Deyvels Riyck" . . . „hier by ghevoecht de Ghemeenshap der heylighen") doch insofern hier eine Wandlung erfahren, als er den bestehenden irdischen Zuständen das Reich Christi als „ein Königreich mit Herrscher und Untertanen, mit Ämtern und Pflichten, mit Recht und Gesetz" entgegenstellt, in dem die kommunistische Lebensform der Apostelgemeinde, Gleichheit aller Glieder und das „Gesetz des Herzens" herrschen soll. — Eigentlich chiliastische Ideen, die Gewißheit, daß dieses ideale Reich einmal auf Erden verwirklicht werden werde, lehnt er dagegen entschieden ab. Dennoch sind es gerade seine Schriften gewesen, die, wie Hans v. Schubert, Der Kommunismus der Wiedertäufer in Münster und seine Quellen (Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Jahrg. 1911), nachgewiesen hat, auf Bernhard Rottmann in Münster einen starken Einfluß bei Errichtung des kommunistischen Gottesstaats ausgeübt haben.

44) Über Münzer dürfen wir endlich eine authentische Darstellung von Böhmer erwarten, der zum erstenmal mit energischer Quellenkritik das Problem angepackt und

täufern, zu jenen erneuten Versuchen orgiastischer Materialisation der uralten, auch hier wieder durch spätjüdische Messiashoffnungen, durch die immer stärker werdende Wirkung der Johannes-Apokalypse und durch die in den Sekten lebendige Tradition vom Leben der Apostelgemeinde genährten chiliastischen Ideen führten, die, aus wildem Wahn und echtem Glauben wundersam gemischt, das neue Zion, vom Himmel herabgeholt, wie die spätjüdische Tradition es wollte, in Münster auf die Erde verpflanzt und die Herrschaft der Gerechten über die Welt begründet zu haben wähnten.[45]) Wenn diese Versuche nun auch in überraschem Emporflammen sich bald selbst verzehrten, so sind sie doch keineswegs erloschen, sondern es wirkten zunächst die ihnen zugrunde liegenden Ideen an den verschiedensten Stellen, in Deutschland, in den Niederlanden, in England, in Frankreich im stillen fort und haben, sich sehr bald wieder ins Breite entfaltend, überall gläubige Nachbeter gefunden.

---

nicht nur die älteren Darstellungen „bürgerlicher" und sozialistischer Observanz, sondern vor allem auch die geistvollen, aber wild-phantastischen Spekulationen und Irrlichtereien von Blochs Thomas Münzer zu überwinden verspricht. — Immerhin hat Bloch das chiliastische Element bei Münzer als eine bestimmende Grundform seines Wesens zuerst klar erkannt, nur leider mit einem Schwall unverständlicher, schwülstiger Phrasen übergossen und dadurch zum Teil wieder verdeckt. Daß Münzer gelegentlich Platos Republik zitiert — ebenso wie es die Wiedertäufer von Münster tun —, hat mit seiner innern Anschauung nichts zu tun, sondern bleibt äußerliches, durch humanistische Lehren vermitteltes Anhängsel.

45) Über chiliastische Lehren bei den Wiedertäufern im allgemeinen vgl. G. Tumbült, Die Wiedertäufer, und die bei K. Müller, Kirchengeschichte, Bd. 2 S. 187 f., angegebene Literatur, die größtenteils lokal- und territorialgeschichtlicher Art ist; ferner die oben, A. 43, zitierte Arbeit von v. Schubert. Durch das treffliche Büchlein von Ritschl, Die Kommune der Wiedertäufer in Münster, der mit vorsichtig abwägender Kritik zum erstenmal eine rein quellenmäßig begründete Darstellung des Münsterer Aufstands gegeben hat, sind sowohl die wilden Anklagen der älteren, von den neuern Geschichtsschreibern bis auf Ranke und Lamprecht im ganzen gläubig nachgeschriebenen Literatur wie Kautskys einseitig apologetische Darstellung auf ihr richtiges Maß zurückgeführt worden. Danach bringt schon Rottmanns streng theokratisches Regiment eine gewisse Gütergemeinschaft im Sinn der urchristlichen Gemeinde, in der Form freiwilligen Verzichts der Reichen auf einen Teil ihres Besitzes zugunsten der Armen. Dies wird dann unter der Herrschaft Jans v. Leyden zu einem chiliastisch unterbauten, ekstatischen Kommunismus gesteigert: mit Eingriffen in die Privatvorräte und staatlicher Produktionsregelung, so daß — ohne Entgelt, aber gegen Lebensunterhalt — jeder für die Gemeinde zu arbeiten gezwungen ist. Damit verbunden die nun ganz dem chiliastischen Ideenkreis angehörende Hoffnung auf Eroberung des Erdkreises vom neuen Zion aus durch den Propheten als Vertreter der reinen Lehre und Erneuerer des zugleich paradiesischen und urzeitlich-christlichen Kommunismus (der eben hierdurch sich nicht, wie Kautsky will, im wesentlichen als notwendige Folge der Belagerungsnöte erklären läßt; vielmehr waren diese nur geeignet, die aus der Lehre und dem gesamten geistigen Habitus der Wiedertäufer entspringenden kommunistischen Forderungen noch zu verstärken). Für die vielumstrittene Frage der Frauengemeinschaft gilt Ähnliches: Erinnerungen an Urkommunismus, an Beispiele von Mehrweiberei der Patriarchenzeit, sinnlicher, durch Hunger gesteigerter Paroxysmus usw. werden durch die Frauennöte in einer belagerten Stadt gesteigert und die Lösung im Sinne einer Aufhebung der Einehe gefunden.

In der englischen Revolutionsbewegung des 17. Jahrhunderts z. B. sind es vor allem chiliastische Vorstellungen, der feste Glaube, Träger der Heilshoffnungen des kommenden Gottesreiches zu sein, die die Massen der „Heiligen" entflammten und ihnen ihre gewaltige Stoßkraft verliehen; bis dann wiederum der von Cromwells ebenfalls chiliastisch erregten Scharen[46]) sich ablösende radikale Flügel der sogenannten Levellers und Diggers zum drittenmal den Versuch einer praktischen Verwirklichung chiliastischer Hoffnungen und kommunistischer Gemeinschaftsformen gewagt und sich daran wiederum schnell verblutet hat.[47]) Weniger radikal

---

46) Vgl. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands. Im Heere Cromwells erwartet man, daß „die Zeit gekommen sei, da Gott die Erde mit seiner Erkenntnis erfülle"; Heer und Partei nennen sich seit 1644 die „Saints", d. h. die Erlösten des kommenden Gottesreichs, das prophetisch verkündet wird (Burroughs, Godwin); man berechnet Tag und Stunde der Wiederkunft des Herrn, ergeht sich in „mancherlei abenteuerlichen, sinnlichen Ausmalungen des neuen Jerusalems" (Weingarten, S. 96) und rüstet sich zum Zug nach der heiligen Stadt. — Später (1654) glaubt man dann von den unterworfenen Niederlanden aus „die europäische Christenheit in ihr tausendjähriges Reich einführen zu können" (ibid. S. 259). Zu dem gefangenen Führer der Quäkersekte, Nayler, wallfahrtet man als zu dem „Schönsten der Menschenkinder, dem Friedensfürsten, dem ewigen Könige"; wie Johann von Leyden in das neue Jerusalem, reitet er in königlichem Zuge in Bristol ein, als „heilig", als „Sohn Davids", als „der eingeborene Sohn, die Hoffnung Israels". — Bei Bunyan ist dann „das irdische Reich des Chiliasmus erblaßt zur jenseitigen Stadt des Himmels, die nur in diesseitigen Bildern prophetisch angeschaut und vorgedeutet wird" (Weingarten, a. a. O., S. 274).

47) Über die sozialen Bewegungen und ihre literarischen Niederschläge in der englischen Revolution vgl. vor allem Ed. Bernstein, Sozialismus und Demokratie in der englischen Revolution. In unserm Zusammenhang ist vor allem die Sekte der „Diggers" (oder real levellers) von Interesse, die sich als jüdischer Rasse, d. h. als Glieder des Gottesvolkes ansehen, die „Gemeinschaft des Genusses der Früchte der Erde" predigen und das baldige Kommen des Gottesreichs erwarten (Schriften Winstanleys: The new Law of Righteousness, Fire in the Bush u. a. 1648 ff.). Besonders charakteristisch ein von Bernstein S. 153 in deutscher Übersetzung veröffentlichtes Lied der Diggers, das völlig in den Vorstellungen des altjüdischen Prophetismus lebt und für die kommende kommunistische Endzeit neben den bekannten Wunschbildern (allgemeine Bruderliebe, unsäglicher Wohlstand, Blumen, singende Vögel, verdoppelte Frucht usw.) sogar die alttestamentarische Ausgleichung von Berg und Tal prophezeit. — Dagegen ist Winstanleys Hauptschrift: The law of Freedom etc. (1651/52), nur eine radikale Reformschrift, in der allerdings Erinnerungen an idealisierte Zustände in Israel eine gewisse Rolle spielen, die aber durchaus als eine zu verwirklichende, in die politische Praxis zu überführende Forderung auftritt (später scheint W. zu den Gründern der Quäkersekte gehört zu haben). Das gleiche gilt von Plockboys A Way propounded, dem Projekt einer stark ins Weltlich-Bürgerliche umgebogenen Arbeitergenossenschaft, das sich eng an die Kolonien der mährischen Brüder anlehnt und in dem so viel Freiheit herrschen soll, als es nicht „dem Reich Gottes und der Vernunft" widerspräche (Bernstein, S. 286). Vgl. über die Diggers und ihre Lehren auch Voigt, a.a.O. S. 85—89; Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 820 ff. Das dort zitierte Buch von Berens, The digger movement, war mir leider nicht zugänglich. — Neben ihnen bestehen selbständig die „Millenarier" (über sie vgl. Weingarten, a. a. O. Troeltsch, S. 825 f.), die von Cromwells Auftreten den Anbruch des fünften Weltreichs, die (erste) Wiederkunft Christi und die Aufrichtung eines Reichs der Heiligen im Sinne des dritten Reichs Joachims, d. h. ein Reich des christ-

und aktiv hat gleichzeitig der in erster Linie auf geistigen Kampf eingestellte deutsche Protestantismus eine wachsende Zahl von Versuchen gezeitigt, das Kommen des Tausendjährigen Reichs auf einen bestimmten, meist sehr nahe gegriffenen Zeitpunkt zu fixieren, seine Konturen zu umreißen und es gelegentlich auch schon mit bestimmten konkreteren Vorstellungen zu erfüllen.[48])

---

lichen freien Liebeskommunismus ohne Obrigkeit und Institutionen erwarten, das ein Teil von ihnen in gewaltsamer Revolution heraufzuführen bereit ist. Sie werden zuletzt von Cromwell gewaltsam niedergeworfen.

48) Für die Entwicklung des Chiliasmus im 16.—18. Jahrhundert bringt Corrodi in Bd. 2—4 seines oben, A. 1, genannten Werkes ein überaus reiches, heute zum Teil kaum mehr zugängliches Material, das allerdings, wie schon erwähnt, einseitig vom Standpunkte der Theologie der Aufklärung aus verwertet ist. Gemeinsam ist den meisten dieser Lehren der Glaube an das baldige Eintreten der „fünften Monarchie", des „siebenten Zeitalters" (im Sinne der altchristlichen Lehre) oder des „dritten Reichs" (nach der Lehre der Joachimiten), als den Bringern der Heilszeit, die 1000 Jahre währen sollte und ganz im Stil der alttestamentarischen „Endzeit" vorgestellt, im einzelnen mit sehr verschiedenen Farben ausgemalt wird. Ich gebe nur einige Beispiele. Nach Seiz, Prediger zu Berlin, (Corrodi III, S. 121 ff.) sollen in der Endzeit Priesterkönige über alle Völker herrschen in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott und den Engeln; Chimonius, Prediger bei Berlin, prophezeit eine Zeit ohne Sturm und Wetter, die hundertfältige Frucht und vielerlei Lustbarkeit bringen wird (ibid. S. 138). Am bekanntesten und von größtem Einfluß ist Bengel, gegen dessen Lehren Corrodi besonders scharf und energisch sich äußert (ibid. S. 172 ff.). Er schildert nach der Apokalypse ausführlich das „himmlische Jerusalem", das sich in der Endzeit auf die Erde herabläßt, mit Mauern aus Jaspis, goldnen Häusern, Toren aus Perlen usw. Ausführlicher noch in der Ausmalung des goldnen Endzeitalters ist Burnet in seiner theoria sacra telluris: beständiger Frühling, langes glückseliges Leben, Überfluß an Nahrung, erquickender Tau, keine gefährlichen Meere und Seen, eine reine, sturmlose Welt werden den Erlösten der irdischen Endzeit versprochen (ibid. S. 192 ff.). — Auf die Formen des Regiments und die „soziale" Gestaltung im tausendjährigen Reich geht vor allem der anonyme „Entwurf einer christlichen Regierung und Vorstellung des künftigen herrlichen Reichs Jesu" ein (Basel 1779): Regierung durch weltweise, gerechte, wahrhafte Heilige; Entwicklung der Menschen zu höchster Vollkommenheit, Erziehung durch die Allgemeinheit, Heiratsverbote für Unbekehrte, Versklavung der Bösen. Über allen Königen herrscht ein Weltmonarch. Steuern der Reichen erhalten die öffentlichen Institutionen, das ganze Land gehört den Bürgern; jedem ungelernten Arbeiter fällt ein Stück Land zu. Die Ungläubigen werden durch Flotten und Heere der Gläubigen, aber mit friedlichen Mitteln (!) bekehrt. Valentin Weigel (ibid. S. 311 ff.) steht ganz im Bann des pseudojoachimitischen Evangelium aeternum, wenn er auch den Zeitpunkt des Eintretens des Weltensabbats Gott anheimstellen will. Am reichsten und farbigsten ausgemalt ist das Bild des Pordädsch (ibid. S. 357 ff.): eine paradiesische Welt unterhalb der Engelswelt, durchtränkt von der Sophia, voll köstlicher Früchte, die stets nachwachsen, voll lieblichster Düfte und Farben, Edelsteinen, Gold, Wunderstimmen der Weisheit, himmlischen Harmonien und Substanzen usw. Auch Jakob Böhme hat diesen Gedanken seinen Tribut gezollt (ibid. S. 392). An Stelle des 1000jährigen Reichs träumt er ein ewiges Reich der Frommen auf der paradiesisch erneuten Erde: Neu-Jerusalem als Wohnung der Weisheit, Früchte nach Begehr, kein Alter, keine übelriechenden Ausdünstungen und andere böse Leiden usw. — Sehr eigenartig ist endlich die Lehre eines anonymen Theosophen (1779 bis 1781; ibid. S. 494 ff.). Nach der ersten Auferstehung senkt sich das neue Jerusalem, vom Himmel herabkommend, auf einen hohen Berg; eine Stadt von der Größe Deutschands, in kubischer Form, wie der Tempel Salomonis, die Platz für 24 Millionen Menschen

Nichts aber scheint mir bezeichnender für die unerschöpfliche Kraft dieses Ideenkreises, für die erstaunliche Lebendigkeit, die er sich bis zum heutigen Tage bewahrt hat, und für die wundersame Anziehungskraft, die er immer wieder selbst auf große Denker ausgeübt hat, als die Tatsache, daß der Mann, der mit seinem bekanntesten Werk in der Geschichte der Utopie als unmittelbarer Nachfolger und Nachahmer des Morus aufzutreten pflegt, sich bei näherem Zusehen in Wahrheit als ein typischer Vertreter chiliastischer Gedanken, als Prophet und Apokalyptiker reinsten Schlages entschleiert, ganz erfüllt von jenem auf ekstatischer Glaubensseligkeit beruhenden, durch Visionen und Träume dauernd genährten Wissen um den Heilsplan Gottes, um das Wesen der Zukunft und das Ende aller irdischen Dinge. In Kalabrien, der Heimat des Pythagoras, des Empedokles und des heil. Joachim, seitdem einer Brutstätte apokalyptischer Erwartung, ist Thomas Campanella[49]) ge-

bietet, 300mal höher als die Wolken, mit Mauern von halbdurchsichtigem Jaspis, 12 Toren, jedes aus einer Perle gefertigt, die Grundsteine aus Edelsteinen; in der Mitte der Thron Gottes usw.

49) Über Campanella ist, nachdem Amabile in seinem großen Werke: Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 Bände (1880/82) ein gewaltiges urkundliches Material über die entscheidende Epoche seines Lebens zugänglich gemacht, aber durchaus einseitig beleuchtet hatte, neuerdings, um nur die wichtigsten zu nennen, durch die umfassenden Untersuchungen von Kvačala, vor allem das ältere Studien zusammenfassende Buch: Thomas Campanella (in: Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, 1909), Léon Blanchet, Campanella (1920) und das Kapitel Campanella in Meineckes Idee der Staatsräson (2. Aufl. 1925), von verschiedensten Seiten her neues Licht verbreitet worden. Wir überblicken jetzt vor allem die ungeheure Fülle seines Gesamtwerks, von dem allein die gedruckten Ausgaben nach dem Verzeichnis bei Blanchet, S. 562—573, 66 Nummern umfassen, während Amabile im ganzen 118 aufzählt, Kvačala noch 3—4 hinzufügt; eben deshalb aber ist mit einer kritischen Ausgabe auch nur der wichtigsten unter seinen Schriften in absehbarer Zeit nicht zu rechnen und ist man für die meisten auf seltne Editionen des 17. Jahrhunderts angewiesen, von denen mir viele, vor allem die wichtige Spätschrift Monarchia Messiae, nicht zugänglich waren. Ich beschränke mich daher hier vorläufig auf einige kurze Bemerkungen, in der Hoffnung, in Bälde auf Campanella als Chiliasten ausführlicher zurückkommen zu können.

Schon in seinen frühesten Schriften aus den 90er Jahren, den „Commentarii sulla Monarchia de' Christiani", der an Clemens VIII. gerichteten „De regimine Ecclesiae", den „Discorsi ai Principi d'Italia", dem „Governo ecclesiastico" (letzteres nur im Auszug erhalten), treten die Grundgedanken, die ihn sein ganzes bewegtes Leben hindurch beschäftigt haben, in voller Klarheit zutage, wie sehr dann ihre Formulierung im einzelnen und vor allem seine Anschauungen über die Mittel und Wege, die zum einmal erkannten und konsequent festgehaltenen Ziele führten, entsprechend den wechselnden Phasen seines eignen Schicksals variieren mochten. Seine oft und lebhaft erörterte und umstrittene Wandlungsfähigkeit, die ihn aus einem Revolutionär gegen die spanische Herrschaft zu einem enthusiastischen Verfechter der spanischen Weltherrschaftsansprüche und wiederum, nach seiner Befreiung aus siebenundzwanzigjähriger Gefangenschaft und seiner Übersiedlung nach Frankreich, zu einem ebenso begeisterten Helfershelfer der Herrschaftspläne Richelieus werden ließ, wird von diesem tiefsten Grunde seiner ekstatischen Schauungen und prophetischen Gesichte aus erst recht verständlich. Damit lösen sich auch die noch von Blanchet ausführlich (Kap. V u. VI) erörterten Schwierigkeiten bei der

boren und aufgewachsen. Seiner energischen, auf Telesius sich stützenden Absage an Aristoteles, an alle scholastische Dogmatismen und an den offiziellen Kirchenglauben entspricht die Weiterführung mittelalterlicher, mit dem neugewonnenen Glaubenseifer des Reformkatholizismus gespeister, mit neuplatonischen Erinnerungen und pantheistisch-naturphilosophischen Erkenntnissen aufgehöhter Sektenlehren; und ihnen gesellt sich ein bis ins Pathologische gesteigertes Selbstbewußtsein. So

---

Erklärung der scheinbaren Widersprüche in seinem Charakter und die Frage, inwieweit er bei seinen Beteuerungen, ein echter, gläubiger Katholik zu sein, ehrlich gewesen ist.

Was nun die Frage der Stellung der „civitas solis" im Gesamtrahmen seines Lebens und seiner Werke angeht, so scheint mir hier Blanchet im ganzen das Richtige gesehen zu haben. Der Plan der Gründung eines Sonnenstaats mit weitgehendem obrigkeitlich reguliertem Kommunismus, Aufhebung der Einzelehe und staatlicher Ordnung der Geschlechterpaarung lag schon der von ihm geleiteten Erhebung in Neapel zugrunde (Sommario del processo bei Amabile, Bd. 3, S. 428 ff.); er selbst als neuer wundertätiger Messias träumt sich — wie früher Fra Dolcino, wie der Verfasser der reformatio Sigismundi und der oberrheinische Revolutionär — in die Rolle des Menschheitserretters hinein, der vor dem Weltuntergang noch einmal eine goldne Glückszeit der Menschheit zu bescheren von Gott berufen ist. Blanchet betont mit Recht, daß zwischen diesen Plänen und den wichtigsten Lehren seiner civitas solis völlige Übereinstimmung herrscht. Mit andern Worten: Dies drei Jahre später in der Gefangenschaft geschriebene Büchlein enthält nichts andres als die ins einzelne ausgemalten, auf eine „utopische" Bildwand projizierten Einrichtungen der Endzeit und des Endreichs, wozu nun das Vorbild des Morus allerdings das literarische Schema, damit zugleich die äußeren Umrisse und einige wenige Farben geliefert hatte. So hat es seinen guten Sinn, wenn der Sonnenstaat zuerst als Anhang an eines der großen philosophischen Hauptwerke Campanellas, die realis philosophiae epilogisticae partes IV, im Druck erschien, und wenn es erst später losgelöst in einer Sonderausgabe gedruckt wurde.

Die Hoffnung, seine chiliastischen Wahrträume in der Form des Sonnenstaats noch einmal verwirklicht zu sehen, ist ihm sein ganzes Leben lang, durch alle Fährnisse, durch Folter und Gefängnis hindurch treu geblieben. Wie er in seinen in Frankreich geschriebenen größeren Spätwerken, vor allem in der (mir leider nicht zugänglichen) „Monarchia Messiae" noch immer (Kvačala, S. 103 ff.) ein Prinzipat über allen Prinzipaten in beiden Reichen zur Einigung der Welt, ein goldnes Zeitalter verkündet; wie er in einem andern, „De regno Dei", vom Gottesreich unter einem Messias spricht, das bis zum Weltende alle Einzelreiche zusammenfaßt und in dem ewige Freude herrscht, so hat er die Dedikation seiner 1637 erschienenen Schrift „De sensu rerum et magia" an Richelieu noch mit den Worten beschlossen: Et civitas Solis, per me delineata ac per Te aedificanda perpetuo fulgore nunquam eclipsato abs tua Eminentia splendescat semper; und 1638, noch kurz vor seinem Tode, begrüßt er die Geburt des Dauphin, des künftigen Ludwig XIV, dem er selbst das Horoskop stellt, in einer langen Ekloge (Campanella, poesie, ed. Gentile S. 193—207), die nicht nur die Heraufführung eines irdischen Gottesreichs durch den Neugeborenen in enger Anlehnung an Vergils 4. Ekloge verkündet, sondern dessen innere Struktur ganz nach dem Muster der „Sonnenstadt" beschreibt (Kommunismus der Güter, gleicher Arbeitszwang für alle, Ämterverteilung nach dem Maß des Wissens, Vereinigung von weltlicher und geistlicher Herrschaft) und mit den bezeichnenden Worten aus Vergils Ekloge schließt:

. . . redeunt Saturnia regna
Et nova progenies Coelo demittitur alto.

In dieser Hoffnung ist er kurz darauf gestorben.

träumt er sich selbst auf Grund prophetischer Visionen in die Rolle eines Retters seines Vaterlandes Neapel von der Fremdherrschaft hinein, um dann von dem befreiten Teilgebiete aus die zu erlösende Welt ihrer göttlichen Bestimmung zuzuführen. Aus dem Scheitern seines überstürzten revolutionären Versuchs zieht er, unbekümmert um etwaige Widersprüche mit sich selbst, in jahrzehntelanger Gefängnishaft die notwendigen Konsequenzen, indem er sich einerseits mit der bescheideneren Rolle eines Johannes für den kommenden Erlöser begnügt, andererseits der Erlösungsidee selbst aber allmählich eine immer größere Weite und Breite gibt; so sklavisch seiner fixen Idee untertan, daß er, unbekümmert um seelische Würde und äußere Konsequenz, dem König von Spanien nun eben die Krone zuspielt, die er ihm kurz zuvor zu entreißen sich offenbar angeschickt hatte. So aber sieht er die Zukunft: König der Welt, nach dem in den Sternen, in der biblischen Offenbarung und in der historisch-empirischen Gestaltung der Welt niedergelegten Willen Gottes wird nach „menschlicher und göttlicher Philosophie" ein Papst sein, d. h. ein Messias aus Davids Stamm, der das Regnum mit dem Sacerdotium „secundum ordinem Melchisedek" vereinigen wird, während derselbe König von Spanien, dessen italienische Herrschaft Campanella anfangs bekämpft hatte, nun nach Eroberung und Christianisierung der Welt dem Papst als Exekutor seiner Befehle zur Seite treten soll. Entsprechend den drei metaphysisch-ethischen Grundkräften der Welt, die er, wie es scheint, einer kabbalistischen Tradition entnommen hat: der Vernunft (Sapientia), dem Willen oder der Kraft (Potentia), dem Gefühl (Amor) wird die Verwaltung des Zukunftsreichs drei innerhalb ihres Bereichs allmächtigen Ministern unterstellt, die ad maiorem Dei, ecclesiae et rei publicae gloriam das Leben der Einzelnen in dem Riesenreiche der geeinten und völlig christianisierten Welt bis ins kleinste zu regeln, jede ihrer Handlungen zu überwachen und den Triumph der einheitlichen, wie er sagt, natürlichen Religion herbeizuführen haben. Vor dem erhabenen Zielende alles weltgeschichtlichen Geschehens, auf dessen baldiges Eintreten ihm alle Zeichen deutlich hinzuweisen scheinen und das selbst heraufführen zu helfen er sich von Gott berufen glaubte, verschwindet natürlich jede individuelle Freiheit, jeder Anspruch des Einzelnen auf persönliches Glücksempfinden und Wohlbehagen; denn das Ziel des Reichs ist nicht in erster Linie des Herrschers, auch nicht des Volkes Wohl, sondern der Dienst und die Glorie Gottes. Nur erwartet er allerdings das Eintreffen des Goldenen Zeitalters nicht, wie die andern, von einer ersten Wiederkehr Christi — er wahrt sich energisch dagegen, Chiliast im geläufigen Sinne des Worts zu sein und damit von dem kirchlichen Dogma abzugehen —, sondern von der Wirkung seiner Predigt auf die Menschen: insofern leitet er die

neuen Auffassungen der Aufklärungszeit und die Wendung zum Rationalismus ein.

Man muß sich diese Grundgedanken seines Gesamtwerkes, die ihm auch nach der Erlösung aus der Gefangenschaft treu geblieben sind und die noch in seinen letzten, in Frankreich geschriebenen Werken keinen Zweifel an ihrer inneren Wahrheit und der Notwendigkeit ihrer Erfüllung erkennen lassen, klar vor Augen halten, um die ungeheure Kluft zu sehen, die Campanellas Sonnenstaat von Morus' Utopia scheidet. Ja man darf vielleicht sagen: nie ist ein gesellschaftliches Ideal nicht nur vom Märchenbild des Schlaraffenlandes, sondern auch vom rationalistisch gebändigten und vergeistigten Eudämonismus der Bewohner Utopiens weiter entfernt gewesen als dieser in harten, unerbittlichen Konturen aufgetürmte, alle Strukturformen erbarmungslos entblößende Pyramidenbau des Campanellaschen Idealreichs. Mag er immerhin den Titel seines Werkchens dem Reisemärchen des Jambulos entnommen haben, was keineswegs feststeht, mag er aus Morus, dessen Werk er sicher kannte, die äußere Form und manche Einzelheit gewonnen haben, — seinem Wesen nach ist der hierarchisch aufgestufte, gleichsam nur von oben her aus einer einzigen Lichtquelle durch die scharfen, brennenden Strahlen des allwaltenden Sonnengottes durchleuchtete Tempel, den er zeigte, himmelweit verschieden von jener heiteren Ruhe eines gleichmäßig verteilten, breit ausgegossenen, milden Glanzes, der über Morus' glückseligem Zaubereiland lagert. Dort die allmächtige Staats- und Kirchenraison, der das Glück der Einzelnen erbarmungslos geopfert wird, hier, wie wir sahen, ein gemäßigt epikuräischer Eudämonismus, der jedem seinen gleichmäßigen Anteil an der allgemeinen Glückseligkeit verheißt; dort das Fehlen fast allen ornamentalen und romanhaften Beiwerks in der Darstellung, die dadurch einen nüchtern-kühlen und beinahe kahlen Charakter bekommt, hier eine breit in buntem Farbenspiel sich ergehende, freundlich und gleichmäßig strömende Märchenerzählung von oft bestrickendem Reiz; dort Hierarchie, hier Demokratie; dort die Haltung des Fanatikers, der von seinen Idealen besessen ist und ihre Erfüllung nicht glaubt, sondern weiß, hier die des romantisch-sentimentalen Ironikers, der mit ihnen nach Laune und Willkür frei schaltet und spielt und mit wehmütig-skeptischem Lächeln Verwirklichungsmöglichkeiten beiseiteschiebt. Wie in der ersten lateinischen Ausgabe die civitas solis nur als Anhängsel eines der großen systematischen Werke Campanellas erscheint, so ist sie offenbar nur das Erzeugnis gelegentlicher geistiger Erholung, in der er sich von der aufgepeitschten Intensität seines logisch-systematischen Denkens durch etwas freundlichere Bilder und Gesichte zu befreien suchte — ohne daß er imstande war, sie auf die Dauer zu

beschwören, ohne daß es ihm gelang, irgend etwas von der träumerischen Märchenstimmung der besten Utopien in diese hart und kalt fortschreitende Beweisführung einfließen zu lassen.

Dementsprechend ist denn auch die Wirkung gewesen, die der große Kalabrese auf Mit- und Nachwelt ausgeübt hat.[50]) Gewiß hat der brave Schwabe Johann Valentin Andreä den verzweifelten Versuch gemacht, des fanatischen Katholiken Sonnenstaat, den er durch seinen Freund Adami, den Herausgeber von Campanellas Werken, kennengelernt hatte, ins Gemütliche, ins Schwäbisch-Bürgerliche umzubiegen und alle harten Ecken und unbehaglichen Konsequenzen, indem er sie in das milde Licht protestantischer Frömmigkeit stellte, zu entfernen; wohl entstand in Württemberg ein Bund protestantischer Schwärmer, der sich „civitas solis" nannte und der den Genossen „die Früchte christlicher Liebe, ehrbaren Vergnügens (!) und gegenseitiger Hilfe zuteil werden" lassen wollte. Aber dies blieb Episode.[51])

Auf den in den erregten Zeiten des Dreißigjährigen Kriegs und der folgenden Periode der Armut und Mühsal mächtig emporschäumenden deutschen Chiliasmus alten Stils[51a]), der der von England und Frankreich eindringenden Aufklärung einen zähen Widerstand entgegensetzte und vor allem im protestantischen Pietismus der Spener, Bengel und Konsorten einen günstigen Nährboden fand, hat dagegen des katholischen Dominikaners Campanella Lehre von der kommenden Weltmonarchie als der Erlöserin der Menschheit und als der Bringerin eines in engster Gemeinschaft aber auch in strenger Zucht, ohne Privateigentum und weltliche Sucht sich abspielenden Paradiesesdaseins eine bedeutende Wirkung ausgeübt. Es sei nur, um ein Beispiel zu geben, an Comenius erinnert, der ganz in solchen Ideen lebte und fast ängstlich auf alle prophetischen Stimmen der Erleuchteten, zu denen Gott gesprochen hatte, lauschte, die das Nahen der letzten Dinge und den Anbruch des Tausendjährigen Reichs der „Guten", d. h. derer kündete, die rechtzeitig

---

50) Das Fortwirken Campanellas in der philosophischen wie in der chiliastischen Literatur der Folgezeit wäre ebenfalls einer gründlichen Untersuchung wert; einiges darüber bei Blanchet, S. 523—557, der aber vor allem die Weiterwirkung seiner philosophischen Grundanschauungen untersucht, seines Pantheismus, seiner Erkenntnistheorie usw., und der demgemäß die Linie zu Spinoza, Descartes und Leibniz zieht. Für unsre Zwecke wertvoller sind die Untersuchungen von Kvačala, S. 148 ff., wo im speziellen die Einwirkungen Campanellas auf die Erziehungsreformen des 17. Jahrhunderts eingehend dargelegt sind. Sein von Gothein in seinem Buch „Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay", S. 3 ff., behaupteter Einfluß auf die Ausgestaltung dieses „sozialistischen" Staates hat sich allerdings als Chimäre erwiesen.

51) Vgl. Kvačala, a. a. O.; Voigt, S. 74 ff.

51a) Vgl. o. A. 48.

ihren Frieden mit Gott machten[52]); an einen Größeren noch, Leibniz, der ebenfalls eine Theokratie als kommende christliche Gemeinschaftsform erwartete und die Idee des Zusammenschlusses aller Christen nach Kräften praktisch zu verwirklichen suchte.[53])

Während dann aber, von Leibniz ausgehend, die deutsche Aufklärung die Entfaltung der Ideen Gottes in der Welt in einem Reich

52) Die meisten seiner z. T. schwer zugänglichen weltanschaulichen Schriften sind ganz von diesen Gedanken erfüllt. So z. B. die 1665 erschienene Schrift Lux e tenebris, eine zweite Auflage der 1657 erschienenen Schrift Lux in tenebris, in der er die Gegenwart als die von der Johannesapokalypse verkündete letzte irdische Leidenszeit nachzuweisen versucht (nostrum hoc presens seculum esse ultimum illud mundi tempus, quo magna illa omnium gentium Babylon corruet); für die Gläubigen nahe nun aber die frohe Zeit. Auch er wehrt sich allerdings dagegen, Chiliast im häretischen Sinne des Worts nur deshalb zu sein, weil er, wie viele, Messiae plenum adhuc exspectat regnum. Das Weltende, sagt er u. a. zum Beweise dieser Behauptung, werde auch von andern bald erwartet, nur ohne das vorausgehende friedliche Einheitsreich auf Erden. Er legt dann im einzelnen dar, wie dies Reich mit „unerhörter Schnelligkeit" durch das Eingreifen der Völker des Nordens und Ostens als der „Erlöser", aber auch, wenn diese versagen, der Türken, Tartaren, Moskowiten kommen, wie die Türken das Evangelium annehmen würden, eine allgemeine Reformation erfolgen, eine Friedenskirche über die Welt sich ausbreiten werde. — In der angehängten Apologie weist er dann darauf hin, daß Christus den Menschen u. a. neben dem regnum Coelorum auch terrae possessio, solatia divina, saturitas omnium bonorum usw. verheißen habe. Das seien keine „platonischen", d. h. utopische, sondern christliche Ideen und deshalb nicht unmöglich und wahnhaft. Die erst zu schaffende Einheitskirche propriissimo sensu est Coetus evocatorum e Mundo ad serviendum Deo vivo in spiritu et veritate. Wenn die Kirche auch alt sei, promissa tamen illi est senectus Aquilae renovantis iuventutem suam.

In dem merkwürdigen Märchentraum: Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens (übersetzt von Bandnik, 1907), in dem er einen Besuch in der im westlichen Teil der „Weltstadt" gelegenen „Arx Fortunae" schildert, trifft er u. a. die Rosenkreuzer, die nicht nur den Stein der Weisen gefunden haben, sondern, da eine große Weltumwälzung bevorstehe, nun auch ihre Weisheit aufzeigen: endlose Lebensdauer, Überfluß an allem usw. — Im wahren Christenreich, so schließt die Schrift, müsse Kommunismus im altchristlichen Sinne herrschen. — Gegen den Einwand, er proponiere „aurei seculi somnium" verteidigt er sich in seiner kleinen Schrift „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica" einmal damit, daß er als Optimist auf ein seculum pacatum, illuminatum, religiosum zu hoffen das Recht habe, dann mit der unitas als dem „principium omnis entis", die deshalb auch das gottgewollte Ziel der Welt sein müsse, und endlich damit, daß alles auf eine baldige glückliche Wendung hindeute; und er endet hier mit einem brünstigen Aufruf zur allgemeinen Mitarbeit an der großen Reform der Menschheit.

Daß Comenius Campanella gekannt und hoch geschätzt hat, geht u. a. daraus hervor, daß er in seinem „Labyrinth der Welt" ihn im „Schloß der Fortuna" unter der Elite der Gelehrten auftreten läßt. Bei ihm, wie bei den meisten anderen von Campanella beeinflußten Chiliasten, werden allerdings die harten Konturen seiner Anschauungen stark gemildert.

53) Auf den Zusammenhang von Leibniz' Lehren mit denen Campanellas haben Kvačala (S. 148 f.) und Blanchet (S. 549 ff.), letzterer allerdings wesentlich in bezug auf seinen Panpsychismus) hingewiesen. Leibniz nennt Campanella unter denen, die ihn in seiner Jugend beeinflußten, zitiert oder kennt wenigstens gerade seine chiliastisch-utopistischen Schriften: die civitas Solis, die monarchia Messiae, die monarchia Hispanica, den Atheismus triumphatus, und stellt ihn an Bacons Seite.

der Humanität und Freiheit gipfeln ließ und so ein Tausendjähriges Reich geistiger Art als gottgewolltes Ziel der Welt, nicht mehr allerdings durch den jähen Eingriff eines Helden, durch irgendeine aus dem Jenseits niederfahrende Katastrophe und durch Zertrümmerung der zerrütteten Welt, sondern als Ende eines langen und langsam-kontinuierlichen, immanenten Aufstiegs erwartete[54]), versuchte sich der Rationalismus in Frankreich in der weiteren Durchformung bis ins kleinste ausgeklügelter und immer romantischer ausgemalter Gesellschaftsideale nach utopischem Muster, von denen des Vairasse Histoire des Sévarambes wohl das bekannteste und verbreitetste war; bis endlich kurz vor Ausbruch der Französischen Revolution und sicher nicht ohne direkte Einwirkung auf die Ausgestaltung der revolutionären Errungenschaften, auf Rousseau fußend, Morelly, selbst Verfasser einer solchen Utopie, zugleich in seinem Code de la nature zum erstenmal seit Platon ein gesellschaftliches Ideal des Kommunismus, nun aller Ornamentik und alles romanhaften Beiwerks entkleidet, aus den Prämissen des Naturrechts mit logischer Konsequenz zu entwickeln unternahm, ein Werk des konstruierenden Verstandes, nicht eines Berge versetzenden, von einer höheren Macht erleuchteten, an irdische Logik nicht gebundenen, weil einer höheren Logik teilhaftigen Wissens.[55])

---

54) Über den Inhalt dieser Utopien im einzelnen, der für uns schon deshalb ohne größeres Interesse ist, weil er zu dem von den griechischen Märchenutopisten und dem von Morus Gesagten keine wesentlichen Gedanken und Motive neu hinzugefügt, unterrichtet die o. A. 1 genannte Literatur. Überall spielt die Einhüllung der zu schildernden idealen Gesellschafts-, Staats- und Lebensform in einen phantastischen Reiseroman eine mehr oder minder große Rolle; die fortschreitende Entdeckung und Erforschung der ozeanischen und transozeanischen Welt gab der in märchenhafte Ferne schweifenden Phantasie ebenso immer neue Nahrung, wie zwei Jahrtausende zuvor der Vorstoß Alexanders des Großen in die östliche Welt. Abseits vom Wege liegen Bacons nur fragmentarisch erhaltene „Nova Atlantis" mit ihrem Ideal einer auf wissenschaftliche Empirie großen Stils aufgebauten rationalen Welt, Harringtons „Oceana", die eine musterhafte Staatsverfassung aus den Erfahrungen der ersten englischen Revolution konstruiert, und Holbergs „Nikolaus Klimts unterirdische Reise", in deren rein phantastische Märchenbilder einige wenige utopische Motive eingesprengt sind. — Neben Vairasse kommen hauptsächlich in Betracht Foignys Aventures de Jacques Sadeur dans la découverte des terres Australes; Leszcynskis Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Democala; Fontenelles, La république des philosophes ou l'histoire des isles flottantes und als Antwort darauf Morellys Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai, ein Werk, in dem seine Lehre von der Allmeisterin Natur schon den Hauptinhalt bildet (über den code de la nature des gleichen Verfassers vgl. die folgende Anmerkung!); Rétif de la Brétonnes wild-orgiastische Phantasie La découverte australe par un homme volant; eine anonyme Schrift: L'heureuse nation des Féliciens; endlich aus England, Thomas Spence, A description of Spensonia, die mir nur aus der Analyse bei Mumford, S. 134—138 bekannt ist; er charakterisiert es in seiner derben Art als „having a rough, homespun quality". Über Merciers „L'an 2440" vgl. u. A. 67.

55) Ein gewisser märchenhaft phantastischer Rahmen fehlt allerdings auch hier nicht ganz. Während die „isles flottantes" den Zweck hatten, die von der Natur losgerissene

Damit war nun das Präludium zu jenen großen Systemen des später so getauften „utopischen", besser rationalistisch-konstruktiven oder ideologischen Sozialismus französischer Herkunft gegeben, die, sicher zum Teil aus den Erfahrungen der Französischen Revolution und einiger schnell überwundener kommunistisch-praktischer Episoden gespeist, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Wunschbilder idealer sozialer Zustände, im einzelnen wohl voneinander abweichend, alle aber Ergebnisse menschlichen Nachdenkens über die Möglichkeiten der Überwindung sozialer Mißstände mit menschlichen Mitteln, als zugleich ethisch und logisch begründete Forderungen und Folgerungen aus naturrechtlichen Prämissen geschaffen wurden; eigenartige Mischungen von weltfremdem Träumertum, logischer Unerbittlichkeit und — in der Entwicklung idealer Welten aus wenigen, meist psychologischen Prämissen — zeitgebundener Empirie, wozu dann allerdings bei einigen, vor allem bei den Jüngern St. Simons und bei Fourier, auch ein Gran chiliastischer Zukunftsgläubigkeit sich gesellt.[56])

Menschheit zu symbolisieren (Voigt), sollen jetzt die Menschen des Festlandes als die Vertreter der natürlichen Ordnung geschildert werden, mit denen jene Abgetrennten sich nun zu dauerndem, nach dem „code de la nature" gestalteten Zusammensein vereinen. Dessen Darlegung macht den Hauptinhalt des Büchleins aus, das von einer in der utopistischen Literatur nur bei Campanella wiederholten Knappheit des Umfangs ist. Es enthält die Lehren des Naturrechts, einer auf die Gestaltung einer kommunistischen Gesellschaft angewandten Vernunftreligion, d. h. eines rein rationalistischen Gebildes ohne alle sinnlich-bildliche Umkleidung. — Bei der Verschwörung des Babeuf sollte der „code de la nature" die Grundlage für die durch revolutionäre Erhebung zu gewinnende kommunistische Gemeinschaft bilden.

56) Noch heute unterrichtet sich der Deutsche über diesen von Karl Marx so getauften „utopischen", besser ideologischen oder konstruktiven Sozialismus am besten aus Lorenz v. Steins grundlegendem Werke: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, jetzt in neuer Ausgabe von Salomon (3 Bände, 1921) vorliegend; der zweite Band vor allem gibt einen ausgezeichneten Überblick über die Lehren dieser Männer. Daneben vgl. Muckle, Die großen Sozialisten (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 269 u. 270). Daß St. Simon nicht zu den Sozialisten gerechnet werden darf, daß vielmehr erst seine Jünger in ihrer „exposition de la doctrine St. Simonienne" die Lehren des Meisters ins sozialistische umgebogen und willkürlich interpretiert haben, dürfte heute allgemein anerkannt sein und wird durch eine demnächst erscheinende Arbeit meines Schülers Poetzschke noch in klareres Licht gestellt werden. — Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden; nur darauf sei hingewiesen, daß der vielleicht Interessanteste in dieser Gruppe, Fourier, zunächst von chiliastischen Gedanken ausgegangen ist, die er dann in seinen späteren Hauptwerken, dem „Traité de l'association domestique-agricole" (1822) und dem „Nouveau monde industriel et sociétaire" (1829) ausdrücklich aufgegeben und verleugnet hat, um nun ganz die Wege des konstruktiven Sozialismus zu gehen (L. v. Stein, a. a. O. II S. 291 bis 305). In seinem Jugendwerk, der „Théorie des quatre mouvements" (1808), gibt er eine, wie es scheint, von jeder Art Tradition im wesentlichen unabhängige, phantastische Theorie der Menschheitsentwicklung, in der allerdings das chiliastische Seligkeitsbild nicht an das Ende der Zeiten, sondern in deren Mitte gesetzt ist, weil Fourier auf einen vierzigtausend Jahre währenden Aufstieg einen ebenso lange dauernden Abstieg folgen läßt. Diese „Hochzeit" der Menschheit aber wird nun wieder mit den leuchtendsten Farben ausgemalt, die

Dagegen rauschten nun am Chiliasmus alten, jüdisch-christlichen Stils die bewegten Wellen des zeitgeschichtlichen Geschehens fast ungehört vorüber. Auch im aufgeklärten Jahrhundert des naturwissenschaftlichen Fortschritts leben in engeren Kreisen die Träume von der für die Guten, d. h. Erlösungsfähigen und Erlösungswilligen notwendig kommenden goldenen Zeit fort und steigern sich zeitweise zu einer allgemeinen „eschatologischen Erregung"[56a]); man weiß sich hier immer wieder dieser Erlösung nahe und glaubt genau den Zeitpunkt ihres Eintreffens zu kennen; jede Enttäuschung wird sofort durch eine neue Hoffnung und eine neue Gewißheit überdeckt, die um so stärker ist, je mehr die äußeren Zeichen der Zeit — Krieg, wirtschaftlicher, geistiger, sittlicher Verfall — als Symptome einer immer größer werdenden Gottferne und ebendeshalb als die der nahenden endgültigen Auseinandersetzung gedeutet werden können.[57]) Nach dem Weltkrieg

---

Fourier aber ebenfalls nicht unmittelbar der prophetisch-apokalyptischen Literatur entnimmt, sondern aus der Tiefe seiner ekstatisch-erregten Phantasie schöpft: ein neues Nordlicht, das zugleich leuchtet, wärmt und duftet; Zähmung aller Tiere, die paradiesische Formen annehmen und den menschlichen Zwecken sich anpassen, klimatisch-tellurische Wandlungen, die die Erde auch in ihren bisher sterilsten Teilen (Nordpol, Wüste) fruchtbar machen; ein einiges Friedensreich mit der Hauptstadt Konstantinopel usw. Man sieht, es sind im letzten Grunde die alten prophetischen Vorstellungen von Üppigkeit, Einheit und Ausgleich der Gegensätze, aber in neuer Form und Färbung.

56 a) Vgl. den Artikel „Adventisten" von Loofs in der Realencyklopädie für protestant. Theologie u. Kirche I, 191—198 und die dort ausführlich verzeichneten Einzelheiten. Von all diesen Bewegungen hat auf die Dauer nur die in Amerika entstandene Sekte der „Adventisten" größere Bedeutung erlangt, begründet von dem 1816 durch plötzliche Erleuchtung bekehrten William Miller, der die Wiederkunft Christi und den Beginn eines irdischen tausendjährigen Reichs für 1843 verkündet; einen Termin, der dann wieder und wieder von einem Teil der Gläubigen hinausgerückt wurde, während die Meisten nach den ersten Enttäuschungen auf eine Festlegung des Termins ganz verzichteten. — Die Gruppe spaltete sich bald in eine größere Zahl kleiner Sekten, von denen die Vertreter der „age-to-come doctrine" die spezifisch chiliastischen Ideen, eine Zeit der Wiederherstellung des „ursprünglichen Friedens", der Herrschaft der Juden in Jerusalem, eine letzte Gnadenzeit auch für die Sünder lehren.

57) Über merkwürdige Bewegungen chiliastischer Art zu Anfang des 19. Jahrhunderts berichtet Ludwig: Die chiliastische Bewegung in Franken und Hessen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. — Aus der Leipziger Universitätsbibliothek liegt mir ein Sammelband „Chiliasmus" vor, enthaltend mehrere polemische Schriften für und wider den chiliastischen Gedanken aus den 50er Jahren, die hier nur als Beispiele für das Weiterleben dieses Gedankenkreises kurz erwähnt seien. Eine Schrift von Didrich, „Wider den Chiliasmus" wendet sich vor allem gegen den Gedanken einer doppelten Auferstehung und den der Juden als Träger des Millenniums sowie gegen deren Verfechter in der Gegenwart (Mormonen, Irvingianer usw.). Gegen ihn richtet sich eine Schrift von Riemann, Die Lehre der heiligen Schrift vom tausendjährigen Reich oder vom zukünftigen Reich Israel (1858): schon auf Erden müsse nach den heiligen Schriften und deren Verheißungen (Epheser 5, 27) ein herrlicher Zustand der Kirche kommen. Deutlich sei dort von einer doppelten Auferstehung die Rede, zwischen die das Millennium falle usw., im Stile etwa der Montanisten. Im weiteren verficht er das Kommen des dritten Reichs ganz im Sinne Joachims und seiner Lehre: es soll das verheißne Reich des (bekehrten) Israel, die Wiedererrichtung des Heiligtums,

vor allem blüht der Weizen der Adventisten, der wahrhaften Bibelforscher und ähnlicher chiliastisch eingestellter Konventikel, wie kaum je zuvor.[58]) —

Nicht in solche verstaubte Winkel starr und leblos, deshalb aber keineswegs unwirksam gewordener atavistischer Vorstellungen, an die das Gegenwartserleben nur rein mechanistisch, um an ihm gleichsam gemessen zu werden, von außen herangebracht wird, werden wir blicken dürfen, wenn wir uns nun abschließend über die Bedeutung chiliastischen Glaubens und utopistischen Hoffens für die jüngste Ver-

---

Bekehrung der Heiden, in summa die Aufrichtung des bei den Propheten (Amos, Hosea) und in den Evangelien (Luc. 21, 24; Matth. 23, 38) verheißnen Gottesreichs bringen usw. Am ausführlichsten und interessantesten ist eine Schrift von Floerke, Die Lehre vom tausendjährigen Reich (1859). Aus der sehr breiten und gelehrten Darstellung sei nur folgendes hervorgehoben: die gottgewollte Ordnung der Völker kann erst im Millennium vollendet werden (während allerdings das Individuum seine Vollendung erst im Jenseits findet), d. h. der Völker, die auf die Zwecke des Gottesreichs eingehen. Nur die lutherische Kirche erfüllt die Bedingungen des Millenniums; das Volk der Wahl aber ist Israel, oder vielmehr seine Heiligen, als Zentrum des um Israel gruppierten Völkersystems. Die Notwendigkeit des Eintreffens des tausendjährigen Reichs wird dann in breitester Weise aus der Erscheinung Jesu, der Gestalt der Kirche, der lutherischen Lehre von „des diesseitigen Herrn Herrlichkeitsbesitz", aus der Bergpredigt, den Propheten usw. bewiesen. Die Kirche ist das werdende Millennium, dieses die vollendete Kirche. — Die Gestalt des Millenniums im einzelnen wird dann durch Ausdeutung der Apokalypse gewonnen. Es bringt u. a. eine neue Zeit der Wunder, Sieg über die Heiden nach Überwindung des Antichrists, der zuvor das Weltreich zur höchsten äußeren, zivilisatorischen Blüte gebracht hat, als teuflische Nachäffung der Paradiesesherrlichkeit. Dann wird Israel als Nation restauriert und als heiliges Volk in sein irdisches Reich Palästina wieder eingesetzt; die Kirche tritt in die neue Wunderzeit (nach Überwindung der 1260 Tage!). Das Millennium bringt eine höhere Stufe der Einheit zwischen Himmel und Erde, eine Zeit des perpetuierlichen Wunders; Sünde und Tod sind noch nicht von den Menschen genommen; das „Gesetz" bleibt erhalten, aber in seiner durch das Christentum weiter entwickelten Form. Während der tausend geschichtlich-symbolischen Jahre bleibt Satan im Abgrund gebunden; es ist eine Zeit der Weltherrschaft der Kirche; dazu bringt sie leibliche Kräftigung, langes Lebensalter, Potenzierung des Menschenleibs und aller Kreatur, dem Acker tausendfältige Frucht, ohne daß sich die Menschen quälen müssen. Das himmlische Jerusalem hat sich auf die Erde gesenkt. — Recht, Staat, Obrigkeit werden mit christlichem Glauben völlig durchtränkt, die Familie vom Fluch der Sünde befreit usw. Das Millennium soll nach der Schrift der Lohn der Gläubigen in der diesseitigen Welt sein; alle Zeichen der Gegenwart (Anfänge der Bekehrung Israels durch Zertrümmerung des altfrommen Judentums, Materialismus in wissenschaftlicher Vermummung usw.) deuten auf sein baldiges Kommen.

58) Über diese Sekten und ihre heutige Bedeutung unterrichtet trefflich die in A. 1 zitierte Arbeit von Paust.

Die heute in Deutschland wohl am weitesten verbreitete und einflußreichste dieser Sekten ist die „Vereinigung ernster Bibelforscher", gegen deren Überwuchern sogar die protestantische Kirche energisch Front macht. In einer Annonce der Leipziger Neuesten Nachrichten kündigt sie am 15. II. 1926 z. B. eine Versammlung an mit der Lockung: „Unumstößliche Beweise dafür, daß wirklich das Ende dieses Zeitalters und die Zeit für die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden gekommen ist . . . die Zeit, in welcher Millionen derer, die jetzt leben, nicht mehr sterben brauchen . . ."

gangenheit und für die Gegenwart klar werden wollen. Auch darauf sei nur im Vorübergehen hingewiesen, daß alle Tendenzen und Versuche der Verwirklichung imperialer Ideen, vom Weltreichtraum Napoleons über panslawistische und pangermanistische Bestrebungen hinweg bis zum britischen Imperium, bis zur wirtschaftlichen Weltherrschaft Amerikas, bis zu Mussolinis Erneuerungsversuchen des Imperium Romanum, die urzeitlichen Ideen des menschen- und welterlösenden Friedensreiches stets in dunklen Untertönen mitklingen lassen. Das Bedeutsame ist vielmehr, daß nunmehr wiederum, wie einst bei Campanella, jetzt aber mit unendlich vertiefter Wirkung, der breitere und mächtigere Strom, als welcher sich uns der der chiliastischen Glaubensseligkeit und Erlösungssicherheit erwiesen hat, den bescheideneren der utopischen Traumphantasien in sich aufnimmt und unaufhaltsam mit sich fortträgt. Man wird, um das zu verstehen, wiederum von der Geistigkeit des 18. Jahrhunderts auszugehen haben. Indem der Deismus der Aufklärungszeit in Deutschland die Lehre von dem unaufhörlichen und unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit zu einem gottgewollten Entwicklungsziel in sich aufnahm, ohne aber an deren biblisch-dogmatischer Begründung festzuhalten, indem an Stelle der durch den wiederkehrenden Christus oder einen stellvertretenden Helden zu bewirkenden Erlösung die von der göttlichen Providenz jetzt nur mehr als einer prima causa bewirkte, im übrigen aber ihrem eigenen ihr eingepflanzten Gesetz überlassene Entwicklung der Menschheit zu einer Gemeinschaft freier und glücklicher Wesen, meist im Sinne der neuhumanitären Ideen, gelehrt wurde, war gleichsam der Weg zur Vorstellung einer rein immanenten, rein naturhaften und gesetzmäßigen, von aller Transzendenz befreiten Entwicklung zu einem vorbestimmten Ziele freigemacht, trat die ,,Fortschrittsidee" κατ' ἐξοχήν in die Erscheinung. Es ist zunächst jener Ideenkreis[59]), der etwa bei Lessing, Kant und

59) Noch einmal sei an dieser Stelle auf Gerlichs schon o. A. 1 zitierte und charakterisierte Arbeit hingewiesen, der ich für das folgende für viele meine eignen Anschauungen ergänzende und bestätigende Angaben dankbar bin. Gerlich (a. a. O. S. 142 ff.) weist mit Recht darauf hin, daß die Entwicklungslehre der Aufklärung mit dem pietistischen Chiliasmus der Arndt, Bengel, Spener usw. in unmittelbarem Zusammenhang stehe. Hier liegt vor allem eine der Hauptwurzeln für Lessings Grundgedanken der ,,Erziehung des Menschengeschlechts"; nur daß er jetzt, aller transzendentalen Bindung ledig, ins Innerweltlich-Rationale abgewandelt erscheint. In der Lehre von den drei Evangelien (jüdisches, christliches, rationales der Zukunft) klingen deutlich joachitische Gedanken wieder, auf die Lessing an den entscheidenden Stellen der ,,Erziehung des Menschengeschlechts" (§ 86—90) auch ausdrücklich hinweist, da, wo er von ,,gewissen Schwärmern des 13. und 14. Jahrhunderts", von dem dritten Zeitalter als dem der Erfüllung spricht! Der Staat als Erziehungsmittel, der in ferner Zukunft, dank innerlicher Läuterung der Menschheit, sich selbst überflüssig machen solle — ein Gedanke, den in der nächsten Generation bekanntlich Fichte, Görres, Novalis u. a. wieder auf-

Fichte[60]) ebenso klar hervortritt, wie er, bei aller Betonung eines wellen- oder spiralförmig sich vollziehenden, von regelmäßigen Krisen unterbrochenen Verlaufs, auch der Geschichtsanschauung St. Simons[61]) zu-

---

nahmen —, wurzelt im pietistischen Gedankenkreis, wie denn auch Kant vom „philosophischen Chiliasmus" spricht. Dieser lehrt den „allmählichen Übergang des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden", damit zugleich die „Verwirklichung des Reichs Gottes auf Erden" (Kants Werke, ed. Cassirer, Bd. VI, S. 268) — unter dem religiösen Zeichen des „Siegs des guten Prinzips über das Böse", und entwickelt dann die Lehre von dem irdischen Triumph der Kirche, ihrem Sieg über die Bösen und das Böse, von der Glückseligkeit des Gottesreichs, die „hier auf Erden genossen werden soll", das ganze allerdings nicht im Sinne „empirischer Vollendung", sondern in dem eines moralischen Leitpunkts und „schönen Ideals" — also im Sinne einer Forderung der „praktischen Vernunft". Das gleiche gilt natürlich von dem viel erörterten „Entwurf zum ewigen Frieden", der das gleiche Ideal im Zeichen der staatlichen Entwicklung enthält. Vgl. vor allem den ersten Zusatz: Von der Garantie des ewigen Friedens (Cassirer VI, S. 446 ff.): Der ewige Friede als naturgewolltes „Schicksal" oder auch als gottgewollte „Vorsehung" (letztere Deutung aber als „unbescheiden" von Kant zurückgewiesen!), jedenfalls im Sinne einer teleologischen Endnotwendigkeit alles menschlichen Geschehens gedeutet. Die Natur garantiert durch den Mechanismus der menschlichen Neigungen selbst den „ewigen Frieden" — wobei allerdings wiederum die prophetische Gewißheit abgelehnt und nur das theoretisch berechnete Ziel als Richtschnur des praktischen Handelns gefordert wird. Immerhin wird („Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik", ibid. S. 465) „die Wohltat des ewigen Friedens" allen denen verheißen, die „nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit" trachten. — Vgl. dazu Gerlich, a. a. O., S. 175 ff. — Der volkswirtschaftlichen Theorie vom wachsenden Handelsgeist (im Sinne der Lehre Ad. Smiths) als dem eigentlichen Agens und der Grundlage von Kants Glauben an die Verwirklichungsmöglichkeit des ewigen Friedens möchte ich allerdings nicht die Bedeutung zulegen, die Gerlich a. a. O. S. 182 ihr gibt.

60) Fichte (vgl. Gerlich, a.a.O., S. 182—190) hat über das ideale Endziel der menschheitlichen Entwicklung als ein Reich der Freiheit und Gleichheit, das sie niemals verwirklichen, dem sie aber in kontinuierlichem Fortschritt sich immer mehr zu nähern berufen sei, sich vor allem in seiner Frühschrift „Über die Bestimmung des Gelehrten" von 1794 (1806 unter dem Titel „Über das Wesen des Gelehrten" neu herausgegeben) ausgesprochen. Besonders charakteristisch die Stelle (Fichtes Werke ed. Medicus I, 270): „Wird der von Rousseau geschilderte Naturzustand als idealisch gedacht, in welcher Absicht er unerreichbar ist, wie alles Idealische, so ist er das goldene Zeitalter des Sinnengenusses ohne körperliche Arbeit, den die alten Dichter beschreiben. Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters hinter uns setzen" (vgl. die fast wörtlich entsprechenden Äußerungen o. A. 31).

61) Über St. Simons Geschichtsauffassung vgl. Muckle, St. Simon, vor allem S. 70 bis 81. St. Simon glaubt aus einer — bisher nicht existierenden, von ihm erst zu schaffenden — wahrhaft wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung, als der Erkenntnis der Geschichte der geistigen Strömungen, die Zukunft erkennen zu können, die er dann — allerdings in sehr vagen Konturen — als Zeitalter des „neuen Christentums" unter Führung eines „intellektuellen Papstes" — ausdeutet. — Bazard in seiner „Exposition de la Doctrine St. Simonienne" hat dann das Bild etwas weiter ausgeführt: Die Menschen als eine einzige große Familie, in ewigem Frieden verbunden, als Beherrscher der gebändigten Natur (ibid., S. 302 ff.), durch eine neue soziale Religion innerlich erneuert: „Das Ende der zäsarischen Herrschaft ist herangekommen; sie wird verschwinden, um dem Gesetz Gottes Platz zu machen, dessen Herrschaft sich endlich auf der Erde einstellen wird."

grunde liegt; während bei Herder[62]) diese Vorstellungen, von denen er sich nicht ganz frei machen kann, in dauerndem, unausgeglichenem Widerspruch mit der anderen Idee des in den einzelnen an sich gleichberechtigten, historischen Völkerindividualitäten sich offenbarenden Gottesgedankens rangen. Die deutsche idealistische Philosophie vollendete diesen Gang, indem nun jedes schöpferische Eingreifen überirdischer Mächte in den Ablaufprozess des Weltgeschehens völlig ausgeschaltet wurde, bis endlich Hegel[63]) diesen Prozeß selbst als die in These, Antithese und Synthese sich vollziehende Selbstentwicklung des Geistes zum Bewußtsein der Freiheit entschleiert und damit das eigentliche Formprinzip, die treibende Urkraft dieser immanenten irdischen Entwicklung entdeckt zu haben glaubte.

So konnte dann Karl Marx[64]) es wagen, indem er, wie er selbst es ausdrückte, die Hegelsche Dialektik zugleich als Denkform und

---

62) Bei Herder ringen bekanntlich, ohne zu völligem Ausgleich zu kommen, zwei Grundauffassungen der geschichtlichen Entwicklung miteinander: die eines kontinuierlichen Aufstiegs und Fortschritts der Menschheit (als der höchsten Form kosmischer Gebilde) auf der einen, und die des Eigenlebens und der in sich geschlossenen Entwicklung der einzelnen Kulturnationen, von denen jede einen Gedanken Gottes in der Welt verwirkliche, auf der anderen Seite. — Jedenfalls glaubt er an die Herrschaft der göttlichen Providenz in der Geschichte (Haym, Herder II S. 235) und an die Verwirklichung eines „Reichs der Humanität" und damit eines Reichs der Glückseligkeit als ihr letztes Ziel (Ideen IV 6) wenn auch das Ziel selbst, wenigstens auf Erden, ewig unerreichbar bleibt; eine regulierende Idee also, wie bei seinem großen Gegner Kant, deren volle Realisierung bekanntlich (Ideen V, 6) in eine höhere Welt gesetzt wird.

63) Bei Hegel (vgl. Gerlich, a. a. O., S. 190 ff.) bleibt die Endzeit als das Zeitalter des seiner selbst voll bewußt gewordenen und damit zur letzten Entfaltung gelangenden Geistes nach ihrem Inhalt einigermaßen im Dunkel. Hervor tritt bei ihm vor allem die volle Entwicklung und Ausbreitung der christlichen Religion (Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, ed. Lasson, S. 22 f.) nach dem Plan der göttlichen Vorsehung und damit (ibid., S. 24) „die Entfaltung der Natur Gottes in einem besondern bestimmten Element". Wieder anders ausgedrückt (ibid., S. 51): Indem der Geist zum Bewußtsein seiner selbst kommt, d. h. die „Gegenständlichkeit sich zu eigen macht" oder — umgekehrt — seinen Begriff objektiviert, wird er sich in der Gegenständlichkeit seiner bewußt, „auf daß er selig sei", im Bewußtsein seiner nun erreichten Freiheit. Hier klingen deutlich klarere Töne einer glückseligen Endzeit, allerdings unter völliger Ausschaltung der noch bei dem jungen Fichte vorhandenen hedonistischen Motive, an.

64) Was die hier vertretene Auffassung des Marxismus als eines — im ganzen natürlich unbewußten — Chiliasmus angeht, so darf ich wieder auf die ausführliche Darlegung bei Gerlich hinweisen, mit dem ich in der Auffassung der Tatsachen und Zusammenhänge selbst mich völlig eins weiß, während ich allerdings seine kritischen Partien mir großenteils nicht zu eigen machen kann. Vor allem ist die dem Proletariat zugesprochene Erlöserrolle dort richtig erkannt: es tritt als Klasse, d. h. als Gesamtpersönlichkeit an die Stelle des „Helden", d. h. der errettenden Einzelperson der Endzeit. Gegenüber der aus der deutschen Aufklärungsphilosophie stammenden Idee der Evolution tritt das aus dem Hegelschen Trilogismus gewonnene revolutionäre Prinzip vor allem bei dem jungen Marx-Engels, am eindrücklichsten im kommunistischen Manifest, später wiederum in der Polemik Lenin-Trotzki gegen die deutsche Marxistische Orthodoxie hervor. Ich zitiere als Stellen, in denen die chiliastischen Hoffnungen und Glaubensvorstellungen des Marxismus

als immanente Form des zeitlichen Ablaufs alles Geschehens sich zu eigen machte, aber den Inhalt des Welt- und Denkprozesses umstülpte und an Stelle des sich selbst entfaltenden Geistes die Produktivkräfte der materiellen Welt als die natürlichen Faktoren und eigentlichen Triebkräfte des weltgeschichtlichen Prozesses aufdeckte, an das Ende dieses Prozesses nun eine rein irdisch gedachte Herrlichkeit zu setzen, die aller Beziehung auf das Jenseits bewußt entsagte, an Stelle eines welterlösenden Helden und Retters die breite Masse der Bedrückten und Geknechteten selbst setzte und ihnen so zum ersten Male eine aktive Rolle bei der Herbeiführung jener glücklichen Endzeit für die gesamte, nun von allen Klassenzerspaltungen und inneren Nöten, allerdings auch von dem „Bösen", dem Kapitalismus, befreite Menschheit zusprach. Damit ist der Kreis geschlossen und, wie Engels es selbst im Titel seines bekannten Buches ausdrückt, die sozialistische Utopie zur „Wissenschaft" geworden, als welche sie eben jenes „Wissen" um die Zukunft, wie es der Chiliasmus aller Zeiten kennt, bezeichnet. An die Stelle jener von oben eingegossenen subjektiven Wissensgewißheit der alten Chiliasten von einer in der Jenseitigkeit verankerten Notwendigkeit der kommenden glückseligen irdischen Endzeit, wie sie in einzelnen „Erleuchteten" noch immer nachlebte, ist nun das logisch gereinigte irdische Wissen um die mit innerer Notwendigkeit aus einer ebenfalls nicht weiter analysierbaren Grundform ihres Wesens heraus sich vollziehenden Naturgesetze der menschlichen Entwicklung getreten; ein Wissen, das mit einer wohl wesensverschiedenen, an innerer Kraft und Selbstsicherheit aber jener Glaubensgewißheit der echten Propheten nicht nachstehenden gläubigen Sicherheit sich aussprach und ebenso gewaltsam Glauben und Nachfolge heischte[65]. Die ungeheure Stoßkraft des marxistischen Sozialismus,

---

sich gelegentlich in voller Klarheit durch die wissenschaftliche Einkleidung hindurchdrängen, einen Brief von Engels, 1842: „Das Selbstbewußtsein der Menschheit ist der neue Gral, um dessen Thron sich die Völker jauchzend versammeln. Das ist unser Beruf, daß wir dieses Grals Tempeleisen werden, für ihn das Schwert um die Lenden gürten und unser Leben fröhlich einsetzen in den letzten, heiligen Krieg, dem das tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird." Ferner Trotzki (Auf zum Kampf gegen den Hunger, S. 55f.) ... „Wir aber sagen, daß wir den Menschen auf dieser Erde ein wirkliches Paradies schaffen wollen"; Koch-Dieffenbach: Der Weg zum Bolschewismus, S. 5: „Unbelastet von den Erfahrungen der alten Menschen . . . wollten wir als Stoßtrupp des Geistes das Gottesreich auf Erden erstreiten helfen." Landauer in seinem bekannten „Aufruf zum Sozialismus" lehnt den Marxismus u. a. mit den Worten ab: „Keinerlei endgültige Sicherheitsvorrichtungen fürs tausendjährige Reich oder die Ewigkeit sollen hergestellt werden". . . Auch Plenge, Revolution der Revolutionen, S. 135, faßt den Marxismus ähnlich auf: „Das irdische Erlösungsbedürfnis des Proletariats verlangte eine Verheißung und naturgemäß eine stark optimistische weltaufbauende Diesseitsverheißung."

65) Unter diesem Gesichtspunkt wäre nicht nur als Vorläufer von Marx-Engels, obwohl sie ihn gerade aufs schärfste bekämpften, als ausgesprochner und bewußter Chiliast

die aus den komplizierten, nur Wenigen wirklich zugänglichen konkreten Inhalten des Systems selbst niemals erklärt werden kann, wird unmittelbar verständlich, wenn wir uns zweierlei vor Augen halten. Einmal, daß ein Zweifel an dem baldigen Eintreten des Wunschreichs nicht möglich schien, weil angeblich exakte, von Marx und seinen Jüngern entdeckte Naturgesetze dieses Eintreten forderten, Gesetze, die nur die Kurzsichtigkeit der durch Klassenanschauung gebundenen und geblendeten bürgerlichen Wissenschaft nicht hatte sehen wollen — ganz so, wie die echten Propheten alten Stils dank der ihnen zuteil gewordenen göttlichen Erleuchtung einem Zweifel an der Wahrheit der von ihnen geschauten und gewußten Herrlichkeit niemals Raum gegeben hatten und andere Motive als Unverstand, Unwissenheit um den Willen Gottes oder bösen Willen für die Ungläubigkeit der anderen niemals anerkennen wollten; und zweitens, daß der breiten Masse des Volkes, die bisher, auch soweit sie zu den „Guten" und Erlösungsfähigen zählte, nur eine passive Rolle in dem großen Erlösungsdrama der Weltgeschichte zu spielen berufen gewesen war, die in letzter Linie also bisher nur Objekt einer helden- und messiashaften Erlösung gewesen war, nun die aktive Führer-, Ritter- und Retteraufgabe zugespielt wurde, die wohl imstande war, die verlorengegangene religiöse Diesseitshoffnung durch einen heißen und siegesgewissen Zukunftsglauben abzulösen und diesem eine bisher kaum je erlebte Stoßkraft zu verleihen. —

Mit dieser letzten entscheidenden Wendung mußte aber auch die alte utopische Form der Projektion irdischer Sehnsüchte in ferne Wunschräume der stärkeren Erfüllungsgewißheit in der Zeit weichen. Nicht also die völlige Erschließung der bis dahin noch unentdeckten Teile der Neuen Welt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie man wohl denken könnte — weil nämlich für einen jenseits der empirischen Grenzen der bekannten Welt sich breitenden Wunschraum auf diesem Planeten kein

---

alten Stils unter den deutschen Sozialisten an erster Stelle Wilhelm Weitling hier zu nennen (vgl. über ihn außer Gerlich, S. 205—211 jetzt vor allem Ch. v. Reichenau, Wilhelm Weitling, in Schmollers Jahrbuch 49, S. 21—57). Er geht von dem stoischen Gedanken der goldnen Urzeit aus, die durch die Fortschritte der menschlichen Vernunft wieder erreichbar sei. Indem die Menschheit allmählich wieder zur Vollkommenheit heranreift, wird ihr, d. h. den „Gerechten", der Masse der sittlich geläuterten Armen, die Gemeinschaft der Güter als erste Frucht zuteil. Ein neuer Messias wird kommen, um an der Spitze der revolutionären Armee nach gewaltsamer Zertrümmerung der alten Ordnungen die Erde in ein Paradies zu verwandeln. Hauptsymptom der neuen Ordnung ist die Harmonie von Arbeit und Genuß sowie die Herabsetzung der notwendigen Arbeitszeit auf drei Stunden dank der durch die Gemeinschaftsarbeit bewirkten technischen Ökonomie. — Das alles wird als die rechte Interpretation von Christi Lehre gedeutet. Nach drei Generationen wird auch die Einheit der Menschheit, sich äußernd vor allem in einer einheitlichen Weltsprache, durchgeführt sein (Weitling, „Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte" und „Evangelium eines armen Sünders").

Platz mehr wäre —, hat es bewirkt, daß Utopien alten Stils nun bald kaum mehr geschrieben wurden. Selbst bei Marx' Tode waren größere Teile des inneren Afrika oder etwa die arktischen Gebiete, in denen man die glückseligen Gefilde hätte räumlich fixieren können, noch nicht entdeckt oder wenigstens nicht durchforscht; auch hatte Cabet[66]) sich nicht gescheut, sein Ikarien nach jenem Indischen Ozean zu verlegen, in dessen Grenzen es für die Europäer schon in den 40er Jahren, als seine Reise nach Ikarien erschien, kaum ein Neuland mehr zu entdecken gab; während zugleich durch die unerhörte Entwicklung der technischen Hilfsmittel der Phantasie daneben der Weg aus der Enge des kleinen Erdballs in die makrokosmische Sternenwelt freigegeben war. Vielmehr hatte nun, da das Geheimnis der Zukunft entschleiert und der echte Weg dorthin gefunden zu sein schien, die Ungewißheit und Unbestimmtheit der geographischen Ferne ihre starken Reize eingebüßt und waren alle willkürlichen Gebilde konstruktiver Phantasie als gleichsam unterhalb der Schwelle des geläuterten wissenschaftlichen Bewußtseins liegend zur wirkungsarmen Ungewißheit verurteilt. Wer aber mit einer gleichsam abstrakten Gewißheit und mit ganz schematischen Umrissen der Zukunftsgesellschaft sich abzufinden nicht gewillt war, sondern durchaus konkretere, mit den alten utopischen Farben geschmückte und breit ausgemalte Bilder zu schauen begehrte — was Marx bekanntlich, wie manche Chiliasten alten Stils, als jenseits der Grenze des ihnen zuteil gewordenen Wissens liegend, konsequent abgelehnt hatte —, der mußte von nun an diese in eine mehr oder minder ferne Zukunft der Kulturwelt selbst projizieren und vermochte das um so leichter, als auch hier jene Entwicklung der mechanischen Technik und der Gegenwartswunder, die sie fast täglich neu erschuf, für eine grenzenlose Steigerung in naher oder ferner Zukunft scheinbar eine wissenschaftliche Grundlage boten, auf der die produktive dichterisch-prophetische Phantasie sich beliebig tummeln und austoben konnte: so daß nun die Wunschzeit den Wunschraum völlig in sich aufnahm. Bellamys[67]) bekanntes Buch oder etwa des

66) Cabet, Voyage en Icarie (1839), ist noch ganz im Stil der Utopien des 18. Jahrhunderts verfaßt. Das Eigentümliche ist nur, daß er 1848 zweimal den Versuch praktischer Verwirklichung seiner Ideen in Amerika gewagt hat. Die ikarische Kolonie hat dann, trotz vielfacher Wirren in den Anfangszeiten, mehrere Generationen lang Bestand gehabt.

67) „Looking backward" (1888), ein Buch, das bei seinem Erscheinen ein riesiges Aufsehn erregte und in alle Sprachen übersetzt wurde, eben weil es die bis dahin vom Marxismus abgelehnte Forderung befriedigte, ein konkretes Bild der sozialistischen Zukunftsgesellschaft zu geben, und weil es damit gleichsam eine ungeheure, durch karikierende oder ironisierende Abweisungen noch erhöhte Spannung endlich zu lösen unternahm. Die Zukunftsvision B.s beruht im wesentlichen auf der konsequenten gedanklichen Weiterentwicklung ökonomisierend-technischer Praktiken, die automatisch den Umschlag der kapitalistischen Gesellschaftsform in die sozialistische herbeiführten. Wie Cabet hat

Engländers Wells'[68]) Romane mögen als Beispiele einer charakteristischerweise vor allem in England und Amerika nunmehr aufblühenden Litera-

---

auch Bellamy eine Realisierung seines Traumes versucht, ist aber kläglich damit gescheitert.

Dagegen wandelt der bekannte englische Dichter und Sozialreformer William Morris in seinen ,,News from Nowhere" (Works, Bd. XVI, geschrieben 1890) und andern Werken insofern andre Wege, als er sein in das 21. Jahrhundert projiziertes Zukunftsideal als einen Rückschlag gegen die Überspannung einer mechanistisch-technischen Weltgestaltung ins Leben treten läßt (Mittel der Revolution: ein gelungener Generalstreik!) und es nun im Sinne eines paradiesisch-kommunistisch-anarchistischen Idylls an den Ufern der Themse ausmalt. Das Ganze hat die Form eines Traums.

Den einzigen Vorläufer dieser in die Zukunft projizierten Idealbilder in vormarxistischer Zeit bildet, soviel ich sehe, die 1772 erschienene, mir nur aus Zitaten bekannte Utopie von Mercier: L'an 2440.

Hertzkas ,,Freiland" ist nicht eine Utopie im eigentlichen Sinn, sondern ein vom Verfasser durchaus ernstgemeintes Reformprojekt, das als verwirklicht vorausgesetzt und so im einzelnen ausgemalt wird.

68) Von Wells ist mir seine Utopie ,,The world set free" nur aus der Analyse bei Mumford, a. a. O., S. 184 ff., bekannt geworden, als ein Zukunftstraum, gezimmert aus bis zu Ende gedachten technischen Gegenwartsmöglichkeiten. — Seine ,,Time-Machine" ist ein Frühwerk, höchst geistvoll und phantasiereich. Kapitel V schildert darin ,,the golden age", in dem es nur anmutige, hübsche Leute, weiche Stimmen, neue Blumen, helle, farbige Gewänder, vegetarische Nahrung usw. geben soll. Darüber hinaus läßt er allerdings die Entwicklung der Menschheit bis ins Jahr 802701 gehen und — dank dem Fehlen jeglichen Kampfes und des dadurch gegebenen Antriebs — in einem weichlich-kindischen, rein spielerischen Genießen enden. — Auch sein, soviel ich sehen kann, neuester derartiger Roman ,,Men like Gods" (übrigens eine typisch chiliastische Vorstellung!) von 1923 (Tauchnitz, Nr. 4600) zeigt ihn in der Ausgestaltung seiner phantastischen Welten auf dem gleichen Wege: das Ideal eines mit Elementen der griechischen Antike (Lebenshaltung, Tracht, Verkehr der Geschlechter usw.) in erster Linie ausgeschmückten, ästhetisch gesteigerten Idylls beherrscht ihn ganz und nähert ihn W. Morris, mit dem er auch die Abneigung gegen Technisierung und Mechanisierung teilt. — Für unsre Betrachtung aber wird gerade dieser neue Roman von Wells vor allem dadurch interessant und bedeutsam, daß hier die beiden Überlieferungs- und Vorstellungsreihen, die wir betrachtet haben, Wunschraum und Wunschzeit, sich in ganz eigentümlicher Weise mischen, aber so, daß wir den Sieg der Zeit über den Raum deutlich erkennen können. Das Einkleidungsmotiv ist zwar hier, wie etwa bei Lasswitz, die Entrückung einiger Menschen in eine außerirdische, bewohnte Sternenwelt, d. h. also in eine ferne Raumregion, nicht aber um ihr nun als solcher die Rolle der Trägerin einer idealen Gesellschaft zuzuspielen, sondern um diese als eine zeitlich höhere, entwickeltere Form der auf Erden noch bestehenden Gesellschaft zu schildern. Sie ist in ihrer Entwicklung der auf Erden herrschenden um mehrere tausend Jahre voraus und kennt die irdischen Nöte nur aus einer schon stark verblaßten Erinnerung. ,,You live in Utopia (so läßt er den Helden des Romans das Land, in das er verschlagen wird, nennen) hundreds of thousands of years in advance of us." (S. 56; in Wirklichkeit sind es nur 3000 Jahre, aber das maßlose Staunen des Erdenkinds erklärt die Überschätzung!). Barnstaple, der Held des Romans, spricht Wells' eigne Gedanken aus (S. 276) ,,he belonged now, soul and body, to the Revolution, to the Great Revolution that is afoot on Earth; that marches and will never desist nor rest again until old Earth is one city and Utopia set up herein." Alle die, die an dieser notwendig kommenden Revolution mitarbeiten werden, sollen sich schon bald (,,the time was near" sagt er, wie alle echten Chiliasten!) in einer gemeinsamen Vision der kommenden Welt zusammenfinden, die die, weil ihr das visionäre Element fehlt (S. 278), scheinwissenschaftliche Idee von Marx überwinden wird. Das sind die Ideen, mit denen

tur hier zum Abschluß meiner eigentlichen Darstellung noch genannt sein.[69]) —

Ich möchte indes nicht schließen, ohne wenigstens mit ein paar Worten eines naheliegenden Zweifels gedacht zu haben: Ob nämlich das Thema meines Vortrags nicht die Grenzen des Gebietes überschritten habe, das an dieser Stelle mit klarem Bewußtsein des Wertes einer solchen Beschränkung für alle intensivere Forschung den Rednern von vornherein abgesteckt wurde. Täusche ich mich aber nicht, so handelt es sich im letzten Grunde auch bei den beiden Entwicklungslinien, die ich in aller, wie ich befürchten muß, in allzu großer Knappheit Ihnen zu zeigen versuchte, um ein Weiterleben der Antike in jenen zwei Hauptformen ihrer Tradition, deren fundamentale Wesensverschiedenheit zuerst erkannt und klargelegt zu haben gerade die Stätte, an der ich hier spreche, und ihr Begründer zu ihren größten Ruhmestaten im Dienste der Kulturwissenschaft zählen dürfen. Auch hier handelt es sich, wie mir scheint, um ein Fortleben antiker Vorstellungen einerseits in ihrer olympisch-rationalen, andererseits in ihrer dämonisch-irrationalen Gestalt: der zweiten war zuletzt, allerdings unter starker Mitwirkung rationaler Motive, wie wir sahen, der Sieg beschieden. Daneben aber möchte ich bitten, das Gesagte als einen bescheidenen Beitrag eines Kulturhistorikers zur Erörterung des Problems aufzufassen, das augenblicklich mehr als jedes andere vielleicht die geistige Richtung führender Köpfe unserer Zeit, und zwar solcher sehr verschiedener Einstellung, beherrscht: jenes Raum-Zeit-Problems, das für Einsteins geistige Großtat ebenso der Ausgangspunkt war, wie es im Mittelpunkt tiefschürfender und geistreicher Gespräche in Thomas Manns Zauberberg steht.

---

der Held, gekräftigt und sogar größer geworden (!), am Schlusse des Romans auf die Erde zurückkehrt. — Übrigens entnimmt Wells, bewußt oder unbewußt, einige wesentliche Vorstellungselemente für die Schilderung der utopischen Welt auch der ältesten prophetischen Tradition: so die Rosen von unerhörtem Duft, die Langlebigkeit und das späte Altern der Menschen, die Zähmung der wilden Tiere, die allgemeine Harmonie u. a.

69) Man könnte versucht sein, gleichsam als Gegenpol gegen solcher Art Zukunftsphantasien, auch Nietzsches Übermenschen in diesen Zusammenhang einzufügen; ebenso Ideen Stefan Georges (Vorrede zu Maximin); doch würde ein Eingehen hierauf zu weit führen.

Ergänzung.

Zu S. 158 A. 1: Der erste, der die utopische Literatur wissenschaftlich untersucht hat, war R. v. Mohl in seiner „Geschichte u. Literatur der Staatswissenschaften I", S. 167—214. — Vgl. jetzt ferner Vorländer, Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien. (1926.)

LITERARISCHE VERWENDUNGEN DES BEISPIELS

Von Franz Dornseiff in Greifswald.

In Religion und Literatur hat das erzählte Beispiel verschiedene Verwendungsarten gefunden. Das deutsche Wort Beispiel hat bekanntlich nichts mit spielen zu tun, sondern lautet in älterer Form: bispel, die Beierzählung, zu engl. to spell, und es ist damit ein Gleichnis, eine Fabel, eine Begebenheit zur Veranschaulichung oder auch zurRichtschnur des Verhaltens gemeint. Ebenso wie durch Aussprechen einer allgemeinen Regel wendet sich durch ein Beispiel der Sprecher an den Sinn des Menschen für Gleichförmigkeiten in der Welt, deren innezuwerden uns Menschen ein starkes Bedürfnis ist. Allgemeine Regeln, die in Form von Sprichwörtern, Sentenzen, Zitaten ein ebenso verbreitetes Mittel sind, mit dem die Menschen ihrer Rede Kraft zu geben streben, sind meistens durch formale Mittel (Parallelismus, Antithese, Endreim, Stabreim, Versmaß) gehoben: das Sprichwort hat in der ganzen Welt eine gewisse poetisierende Form. Das Anführen von Beispielen nicht. Das Erdichten oder Anführen von Beweisfällen hat aber gegenüber dem mehr abstrakten Aussprechen von Regeln, Gesetzen, allgemeingültigen Erfahrungen, wie es im Sprichwort geschieht, das voraus, daß konkrete Beispiele auch unabhängig von den Absichten des Redners den Zuhörer fesseln. Plutarchos drückt das in seiner Schrift „Ruhmestaten von Frauen" so aus:[1] „Wenn in dem Überzeugenden auch Erfreuendes enthalten ist, dank der Natur des Beispiels, so zieht sich der Verstand nicht zurück vor der Schönheit als Mithelferin des Beweises und schämt sich auch nicht, daß er ‚den Musen die Chariten vereint in schönstem Bund', wie Euripides sagt, wenn er vor allem aus der Schönheitsliebe der Seele den Beweis ermöglicht.' Ich glaube innerhalb der antiken und der davon abhängigen Literatur (und auch der bildenden Kunst) eine Verschiedenheit der Beispielverwendungen zu sehen, die jeweils für Manches bezeichnend ist.

1) Plut. γυν. ἀρ. 243 A εἰ δὲ τῷ πείθοντι καὶ τὸ τέρπον ἔνεστι φύσει τοῦ παραδείγματος, οὐ φεύγει χάριν ἀποδείξεως συνεργὸν ὁ λόγος οὐδ' αἰσχύνεται 'ταῖς Μούσαις τὰς Χάριτας συγκαταμειγνὺς καλλίστην συζυγίαν', ὡς Εὐριπίδης ('Ηρ. μαιν. 673) φησίν, ἐκ τοῦ φιλοκάλου μάλιστα τῆς ψυχῆς ἀναδούμενος τὴν πίστιν.

Es sind sichtbar das Beispiel als logische Analogie, als Zaubermittel, als literarisch-künstlerischer Schmuck, als Vorbild, als allegorisch-typologischer Spiegel.

Der Glaube an den Präzedenzfall und seine Beweiskraft sitzt sehr fest im menschlichen Bewußtsein. Sein Einschalten in die Rede ist geradezu die gegebene amplificatio jedes Sprechers.[2]) Unter den unzähligen Geschichten, die sich die Menschen immer und überall erzählt haben, und die wir je nachdem Märchen, Fabeln, Anekdoten, Schnurren, Schwänke, Novellen nennen, hebt sich eine Gruppe heraus, die als Überzeugungsmittel zur Bekräftigung, Aneiferung, Warnung, zum Trost angeführt werden können: also die Geschichten mit ,,fabula docet". In der Gießener Dissertation von W. Wienert, Die Typen der griechisch-römischen Fabel (FF Communications Nr. 56, Helsingfors 1925) S. 8 wird die Fabel bestimmt als ,,Erzählung einer konkreten Handlung, aus der eine allgemeine Wahrheit der Moral oder Lebensklugheit durch die aktive verallgemeinernde Tätigkeit des Geistes der Zuhörer gewonnen werden soll". Ein besonderer Fall sind die Tierfabeln, bei denen sich eine lehrhafte Tendenz schon in sehr früher Zeit nicht leugnen läßt. Die Frage, die sich schon Lessing vorgelegt hat: nach dem Grunde des Gebrauchs von Tieren in der Fabel, ist auch heute noch nicht glatt zu beantworten, weil die Ursprünge der Gattung im Prähistorischen liegen.[3]) Ebenso offen sind ja die Fragen: woher kommen manche der Personennamen, die Tierbezeichnungen darstellen? Welches sind die seelischen Voraussetzungen des Tierkults, etwa in Ägypten?

Die griechische Fabel, der Aisopeios logos, ist jedenfalls von den anderen Kategorien vielsagender Rede αἶνος, χρεία nicht zu trennen und durchaus eine Beispielerzählung. Diese Fabeln könnten nach ihrer Zu-

---

2) Niedlich zeigt sich dieser Glaube an die Wichtigkeit jedes Präzedenzfalles, der kraft einer stillschweigend angenommenen öffentlichen Meinung in jedem Fall etwas beweist, wenn der einfache Mann, wie man täglich beobachten kann, sich dadurch qualifizieren und vermehrtes Gehör verschaffen will, daß er beginnt: Ich habe erst gestern zu meiner Frau gesagt, usw., etwa: so kann es nicht weitergehn. Um diese in jeder vorstellbaren Weltlage naheliegende und verbreitete Diagnose der Lage zu verlautbaren, wird sofort instinktmäßig der, wenn auch noch so dürftige Präzedenzfall angeführt, daß der Sprecher es schon einmal gesagt hat, und zwar als Hausvorstand in ernst informatorischem Zusammenhang: es hat also schon einmal eine Debatte stattgefunden, und man hat ihn dabei angehört und ihm nicht widersprochen. Mancher will mit jenem Präzedenzfall auch beweisen: jedes Bedenken des Falles führte zu gleichem Ergebnis; oder er zitiert ihn aus philologischer Gewissenhaftigkeit (der Gedanke war nicht Einfall des Augenblicks). Auch homerische Redner fangen an, indem sie frühere Redeerfolge ins Feld führen: Nestor Il. I 254—274, Phoinix IX 430ff.

3) Rein ästhetisch behandelt ,,Das Kunstproblem der Tierdichtung" Erich Winkler, in Hauptfragen der Romanistik, Festschrift für Philipp Aug. Becker, Heidelberg 1922, S. 280ff.

gespitztheit immer als Überredungsmittel in einem bestimmten Zusammenhang erzählt sein[4]) wie die von den Fischen, die nicht tanzen wollten, mit der der Perserkönig Kyros die kleinasiatischen Griechen abfahren läßt, oder die vom Magen und den Gliedern, womit der römische Patrizier Menenius Agrippa den ausgewanderten Plebejern zum Abstehen von ihrer Sezession auf den heiligen Berg und zur ferneren Zusammenarbeit mit dem Bürgerblock zuredet, damit der unhaltbare Zustand eines von den Gliedern boykottierten Magens abgestellt wird (übrigens eine schon altägyptische Geschichte.[5]) Gerade diese Analogie, eine Geschichte, bei der statt der Tiere Körperteile des Menschen die handelnden Personen sind (auch Pflanzenfabeln kommen vor), zeigt, ebenso wie das frühe Vorkommen der Tiersatire (Froschmäusekrieg, Reineke Fuchs), daß man die Tiere durchaus als Spiegelungen der ethischen, sozialen, rechtlichen Verhältnisse, wie sie in der Menschenwelt sind, meint; als bispel, Nebenerzählung, παρ-ωιδία. Die Natur auf frischer Tat ertappt.

Das Verhältnis der Fabel zum Sprichwort ist viel erörtert worden.[6]) Eine merkwürdige Mischung von Beispielerzählung und Aussprechen eines allgemeingültigen Satzes ist der sog. gnomische Aorist der griechischen Sprache[7]), (falls man nicht doch den Aorist hier als „old present" nehmen muß). Besonders eng jedenfalls ist das Verhältnis der Fabel zu den Beispielsprichwörtern der Art wie „Einmal und nicht wieder", sagte das Kind, als es auf die Welt kam. — „Viel Geschrei und wenig Wolle", sagte der Teufel, als er eine Sau schor (auch apologisches Sprichwort, Beispielwort, epilogisches Sprichwort, Sagwort genannt). In diesen oft sehr witzigen Gebilden hat man wohl Zitatenscherze zu erblicken, Parodie auf beides, Sprichwort (oder Redensart) und Fabel.[8]) Im allgemeinen dürfte zwischen Fabel und Sprichwort Wechselwirkung sein: die Fabel ergibt den allgemeinen Satz, das Sprichwort ruft nach dem Beispiel.

Im Epos wird zuweilen in einer Rede ein belehrendes, beweisendes Beispiel aus dem Heroenmythus erzählt, etwa erinnert Phoinix daran, wie es Meleagros gegangen ist: Il. IX 430ff. Besonders in der Spätzeit des alten Epos lieben es die Rhapsoden, ihre Geschichten als Beispiele für etwas, für irgendeinen, wenn auch gleichgültigen Gesichtspunkt, zu

4) Eine Streitrede ist die Fabel ursprünglich, sie spielt im öffentlichen Leben des Altertums eine nicht unbedeutende Rolle: Hirzel, Plutarch, Leipzig 1912, S. 45. Gemoll, Das Apophthegma, Wien 1924, S. 90ff.

5) Wienert a. a. O. S. 15, Gressmann, Israels Spruchweisheit, Berlin 1925, S. 29.

6) Wienert a. a. O.; Otto, Die Sprichwörter der Römer, Leipzig 1890, S. XXV.

7) Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I, Basel 1920, S. 179ff.

8) Literatur bei Wienert S. 24, dazu noch Wüst, Philologus 77 (1921) 36ff. Hepding, Hess. Blätter f. Volkskunde 24 (1925) 63.

rechtfertigen: ich erinnere an die Heroinenkataloge der Epik, die auf den Namen des Hesiod gestellt ist. Für diesen Punkt kann jetzt auf eine Basler Dissertation verwiesen werden: Robert Oehler, Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung, Aarau 1925, wo die entsprechenden Dichterstellen sorgfältig behandelt sind.

In der sog. Lyrik finden wir das historische Beispiel (von den Fabeln rede ich im folgenden nicht mehr) schon im ganz einfachen Arbeitslied der Müllerinnen aus Lesbos, frg. 43 Bergk, II p. 200 Diehl

> ἄλει μύλα ἄλει·
> καὶ γὰρ Πιττακὸς ἄλει, μεγάλας
> Μυτιλήνας βασιλεύων.

Zweckverse mit „Mythen"einlage, der Präzedenzfall wird angeführt zum Trost.

Auch die Elegie, die ja zum großen Teil, etwa in den Distichen des Theognis, Spruchsammlung ist, bedient sich gern historischer und mythischer Beispiele, z. B. Theogn. 603, 699, 1103, 1123. Mimnermos 4 (Tithonos) und 13 (dazu Jacoby, Hermes 53 [1918] 300).

In der Chorlyrik nimmt die Spruchweisheit einen breiten Raum ein, aber das Anführen von Belegen für diese allgemeinen Sätze ist nicht so stark entwickelt. Pindar Ol. 4,18ff. Die Probe zeigt den Wert: der Argonaut Erginos hatte zwar schon jung graue Haare und wurde drum verlacht, hat aber beim Wettlauf gesiegt. Bakchyl. 3, 22ff. Gott ist der beste Reichtum (ὄλβος): ein Gott, Apollon, hat den Kroisos vorm Tod geschützt. Bakchyl. 5, 55ff. Kein Sterblicher ist völlig glücklich: selbst Herakles und Meleagros kamen im Hades zur Erkenntnis „Nicht geboren werden ist das Beste." Pindar Ol. 2, 21ff. Späteres Glück entschädigt für früheres Leid: Semele und Ino-Leukothea, die zuerst vielgeprüften Kadmostöchter, leben jetzt bei den Göttern. Das ist eine Stelle in der Chorlyrik, die durch eine kleine Exempla-Reihe an die Art der Tragödie erinnert. In der Tragödie ist der Chor der eigentliche Sager lehrhafter Gedanken, aber bei seinen Sentenzen fehlen die Belege nicht, viele Chorlieder, bes. in der Mitte des Dramas ,bestehen aus mythischen Exempla, die die Helden des Stückes irgendwem parallelisieren. Aischylos, Choephoren 585ff.: Althaia, Skylla, Lemnierinnen. Euripides, Hippolytos 45ff.: Aphrodites Macht an Jole und Semele gezeigt.

Aber für die Chorlyrik ist das Erzählen eines logisch zugehörigen Gleichnis- oder Parallelfalles nicht das Bezeichnende. In der griechischen Chorlyrik, deren Dichternamen bei den Westgriechen Stesichoros und Ibykos und im eigentlichen Griechenland Alkman, Lasos, Simonides, Pindar, Bakchylides, Korinna heißen, fällt uns heutigen Lesern vielmehr eine

andere Art von für sie typischen Mythenerzählungen auf. Diese von Chören gesungenen Kultgedichte, mögen sie nun Paiane, Dithyramben, Epinikien, Hymnen, Parthenien, Proshodien heißen, sind eine Art Mischung von Kantate und Ballade und enthalten als Hauptteil Erzählungen, die für unser Denken recht unmotiviert anheben. Einige Beispiele:

Ol. 1,23 Dem Hieron leuchtet jetzt Ruhm in der männerstolzen Gründung des Lyders Pelops, für den der großmächtige Erdenschüttler Poseidon entbrannte (es folgt dann die Geschichte von seiner Wettfahrt mit Oinomaos, dem alten König von Elis).

Ol. 8,30 Die Insel Aigina, von dorischem Volk verwaltet seit Aiakos, den der Sohn Letos und der weitherrschende Poseidon, als sie auf Ilion eine Mauerbekrönung zu setzen trachteten, zum Mitarbeiter beriefen.

Pyth. 9,1 Den erzbeschildeten Pythiensieger Telesikrates anzeigend will ich laut rufen mit den tiefgegürteten Chariten den glücklichen Mann als die Krone der Rosselenkerin Kyrene, die der gelockte Letoide aus des Pelions windumbrausten Schluchten einst geraubt hat usw., wie sie nach Libyen als Stadtherrin gebracht wurde.

Solche Mythen stehen innerhalb des ganzen Liedinhalts als hypertrophische Apposition zu irgendeinem Namen da. Um die beherrschende Stellung des erzählenden Hauptteils in der Chorpoesie zu erklären, hat man gemeint, daß der übermächtige Einfluß des homerischen Epos sich hier zeige. Die Griechen hätten sich unter dessen Eindruck eben gar keine andere hohe Poesie vorstellen können als eine, die Heroengeschichten erzählt. Aber die Erzählungsweise weicht sehr von der epischen ab, und zwar gerade schon in den frühesten Stücken, so daß davon gar keine Rede sein kann. Ebensowenig kann man das Verhältnis umkehren: man hat gemeint[9]), in der Chorlyrik sollen noch die äolischen Heldenlieder zu erkennen sein — Lachmannschen Angedenkens —, die zu erschließenden Vorstufen des ionischen Epos, die Ur-Rhapsodien. Mit der germanischen Analogie, dem Eddalied etwa und späteren Volksballaden, würde stimmen, daß die Erzählung merkwürdig abgerissen ist, daß sie mitunter mit kurzem Ruck ein Ende macht. Aber der entscheidende Unterschied ist, daß die griechische Chorpoesie eben kein Heldenlied ist, keine κλέα ἀνδρῶν singt, kein Abenteuer in sich abgeschlossen berichten will, daß es sich vom Epos nicht etwa nur so unterscheidet: dort epische Breite, hier

---

9) Was in meinem Buch Pindars Stil, Berlin 1921, S. 121ff. steht, möchte ich hiermit berichtigen.

liedhafte Knappheit; sondern innerhalb eines Kultusgedichts wird die Episode einer Sage herausgegriffen und in eine bestimmte Beleuchtung gerückt, dazwischen sententiös begutachtet. Um Analogien dazu zu finden, allerdings auch nur entfernte, muß man zu erzählenden alttestamentlichen Psalmen gehen oder zu der altenglischen Elegie, die von Heusler als Text und Predigt darüber charakterisiert wird.

Das altgriechische Chorgedicht des 7. bis 5. Jahrhunderts ist eine sehr hoch entwickelte Form des ganz einfachen Kultliedes mit der reichen Ornamentierung des reif-, ja überreif-archaischen Geschmacks, in manchen Stücken, wie dem überlangen 4. pythischen Epinikos von Pindar oder dem späten Dithyrambos, vollkommen barock. Um sein Werden zu verstehen, müssen wir nach den Anfängen uns umtun. Kultlieder, die vor Alkman liegen, haben wir nun aus Griechenland nicht. Wir müssen also schon etwas weiter schweifen, wenn wir Kultpoesie finden wollen, die uns den erzählenden Typus, wie er in der hochliterarisch entwickelten griechischen Chorlyrik da ist, verstehen hilft. Jeder weiß, daß das primitive Kultlied und der Zauberspruch nah beieinander liegen. Und hier finden wir denn auch die gesuchten Gegenstücke zur Erzählungseinlage.

An Zaubersprüchen mit mythisch-erzählender, sozusagen epischer Einleitung ist kein Mangel. In dem hauptsächlich griechischen Zauberpapyrus Anastasi 574 der Bibliothèque nationale zu Paris sind auch eine Reihe von Zauberformeln in ägyptischer Sprache, darunter ein Stück[10]), da „erzählt der Magier, daß Thoth zur Isis kommt und sie traurig findet; er fragt sie nach dem Grund ihres Kummers, und sie klagt ihm, daß Osiris ihr untreu geworden sei. Thoth fordert sie auf, irgendwohin zu gehen — wohl um dort irgendeinen Zauber an dem ungetreuen Gatten auszuüben. Diesen Zauber spricht der Magier dann selbst, natürlich nicht mehr, um den Gott zur Liebe zu bewegen, sondern um eine irdische Frau, deren Namen er nennt, zu berücken." Wenn der altägyptische Magier[11]) Schlangenbiß heilen will, so erzählt er einen sehr langen Mythus, wie Ra, von einer Schlange gebissen, von der großen Zauberin Isis geheilt worden sei.

Unter koptischen Zauberpapyri des 8. Jahrhunderts, also aus völlig christlicher Zeit[12]), befindet sich einer folgenden Inhalts: Horus, der kleine

10) Erman, Ztschr. f. ägypt. Sprache 21 (1883) 104.

11) Turiner Zauberpapyrus vgl. Lefebvre, ebd. 27ff. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, Münster 1890, S. 29ff. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, S. 136.

12) Erman, Ztschr. f. ägypt. Sprache 33 (1895) 48ff. Text in Ägypt. Urkunden, Abt. Koptische Urkunden I Berlin 1904, Pap. 8313. Festschrift f. Hommel = Mitt. der vorderasiat. Ges. 21 (1916) 301ff. Adolf Jacoby, Zum Rätsel vom Vogel Federlos. Schweizer. Archiv f. Volkskunde 25 (1925) 291ff.

Sohn der Isis, hat Leibschmerzen bekommen. Da weint er sehr und sucht einen Dämon, den er zu seiner Mutter Isis schicken könnte. Aber erst der dritte ist ihm schnell genug (es ist da merkwürdigerweise genau dieselbe Verhandlung wie zwischen Lessings Faust und den Geistern, von denen ihm erst der letzte schnell genug ist). Der dritte Dämon geht dann zu Isis und erzählt: „Er hat einen Sperber gefangen; er zerschnitt ihn ohne Messer, er kochte ihn ohne Feuer, er aß ihn ohne Salz. Sein Bauch — die Umgebung seines Nabels — fing ihn an zu schmerzen, und er tat ihm weh.“ Sie sagte zu ihm: „Wennschon du mich nicht gefunden hast, meinen Namen nicht gefunden hast, den wahren Namen, der die Sonne zum Westen trägt und den Mond zum Osten trägt und sechs Versöhnungssterne trägt, die unter der Sonne stehen. Und du beschwörst sie, die 300 Gefäße, die den Nabel umgeben: Jede Krankheit und jedes Leid und jeder Schmerz, der im Leib des N. N., Sohnes des N. N., ist, hört sogleich auf. Ich bin es, der da redet, der Herr Jesus, der die Heilung gibt.“

Auch im indischen Atharvaveda haben die Zaubersprüche epische Einleitungen[13]). Bei einer Reihe von Naturvölkern stellt Heinz Werner[14]) eine „magisch konstatierende Lyrik“ fest, wo, nach den Proben zu urteilen, die Dinge ähnlich liegen.

Genau dieselbe Form: Zauberspruch mit epischer erzählender Einleitung, die einen mythischen Präzedenzfall erfolgreicher Anwendung berichtet, zeigen die beiden bekannten althochdeutschen Merseburger Zaubersprüche. Durch den ersten soll ein Gefesselter befreit werden. Es wird zuerst ein mythischer Präzedenzfall erzählt:

Einstens saßen Idisen, saßen hierherum und dortherum.
Manche Hafte hefteten, manche Heere schläferten,
Manche umklaubten die klammernden Schnüre

dann großer Doppelpunkt:

Entspring den Haftbanden,
entfahr den Feinden!

Der zweite, ein Zauberrezept gegen das Lahmen eines Pferdes, der ganz nahe Analogien in Indien hat, erzählt, daß die Götter[15]) den verrenkten Fuß von Balders Fohlen mit einem bestimmten Spruch beschworen

13) Hälsig, Der Zauberspruch bei den Germanen, Diss. Leipzig 1901, 11f.

14) Die Ursprünge der Lyrik, München 1924, 38f.

15) Wrede, Sitz.-Ber. preuss. Akad. 1923, 88ff. Der „Gott“ P(h)ol dabei steht allerdings in dringendem Verdacht, der hl. Apostel Paulus zu sein, wie das schlagende Gegenstück aus der welschen Schweiz nahelegt, das Hoffmann-Krayer mitteilt: Ztschr. f. deutsch. Altertum 61 (1924) 178. Die Göttermischung wäre nicht auffallender als in dem eben erwähnten koptischen Papyrus. Als das Fohlen deutet Phol Preusler, Beitr. z. dt. Volkskunde, Emden 1923 (Festschrift f. Siebs) S. 44f.

hätten, der dann den Schluß bildet. Die Erzählung eines mythisch-magischen Vorgangs soll einen analogen herbeiführen.

Dieser massive Glaube an die „lois d'imitation", das primitive „Denken in Reihen", wie man es genannt hat, hat große Folgen im Stil des Gebets und des Hymnus, der ja auf primitiver Stufe vom Zauberspruch kaum zu trennen ist. Eduard Norden hat in seinem schönen Buch Agnostos Theos[16]) die Eigentümlichkeit des Gebets- und Hymnenstils reich erläutert, den wir den erläuternden Relativsatz nennen können. Gern heißt es in der Anrufung entweder: O du, der du das und das bist oder: der du das und das getan hast. Der erste Typus: der du das und das bist, beruht darauf, wie man jetzt sagen kann, daß das Gebet genau und respektvoll genug adressiert sein muß, denn einmal ist die Gottheit ja durchaus nicht allgegenwärtig, sie muß also mit den richtigen Namen herbeigerufen werden oder — und das ist, wie s. Z. Reitzenstein in Fortsetzung und Berichtigung von Norden gezeigt hat[17]) — besonders in der spätantiken Religionenmischung der Fall: den aus der In-eins-Setzung verschiedener Gottheiten gewonnenen Universalgottheiten soll nur ja durch etwaiges Vorenthalten eines Namens oder Titels nichts entzogen werden. Dies nur der Vollständigkeit halber.

Wichtig für unsern Zusammenhang ist allein der zweite Typus: O du, der du das und das getan hast. Das ist psychologisch von Haus aus nicht bloß als Lobpreis zu nehmen. Wenn man dem Numen, das winken soll, der Kraft drüben, „Gott", zuruft und ihm frühere Kraftbeweise ins Gedächtnis zurückbringt, sie ihm vorrückt, so ist das ursprünglich sicher nicht bloßer Lobpreis, sondern eine Art Analogiezauber: Gleiches soll Gleiches herbeiziehen, das Numen soll auf den Gedanken kommen: der Mensch erinnert mich daran, ich kann mancherlei, jetzt will ich etwas tun. Es war ruhmreich, glanzvoll für mich, als ich damals handelte. Der Mensch schwankt in seiner Hilflosigkeit, wenn er davor gestellt ist, „Gott" zu etwas zu bringen, bekanntlich zwischen dem Entferntesten hin und her, wie das zu machen sei. Am einen Pol ist Gott ein an Macht, Verstand, sittlicher Hoheit unendlich überlegener Herrscher, dem man überhaupt nicht mit zuviel Etikette, sittlicher Inbrunst, Versenkung, höchstem sprachlichen und literarischen Niveau nahen kann. Anderwärts werden, damit verglichen, die Götter und Geister immer dümmere arme Teufel, die man belistet. Am tiefsten, sozusagen noch im Tier- oder gar Elementarreich, steckt das Numen, wenn man ihm im Zauberspruch den beispielhaften Präzedenzfall, der einen analogen herbeiziehen soll, animierend vorhält wie einen Köder oder einen Magnet.

---

16) Norden, Agnostos Theos, Leipzig 1913, 166ff.

17) Neue Jbb. 1913 Bd. 31, 146ff.

So sind ja auch die Götterepitheta im Kult, im Epos, in der Lyrik nach den einleuchtenden Darlegungen von Gustav Meyer[18]) in der Klesis entstanden. Da sind sie ursprünglich zu Hause. Aber nicht deshalb, wie er meint, weil man sie als magisch zwingende Namen empfunden hat, sondern eher als Kenningar: νεφεληγερέτα, αἰγίοχος als Epiklese verwendet sollen nicht „dieselbe Wirkung ausüben wie jedes ὄνομα", sondern entstanden sind sie als animierende Appositionen. Nachträglich, als sie dann einmal fest geworden waren, mag man sie eine Zeitlang als magisch wirksame Namen empfunden haben, bis sie dann schließlich rein lobpreisend und schmückend wurden.

Deutlicher noch als durch Apposition und preisenden Relativsatz wird dem Gott nahegelegt, auch jetzt wieder zu helfen, in dem Gebetstypus[19]) εἴ ποτε — ἐλθέ μοι καὶ νῦν, für den das schönste Beispiel Sapphos Ποικιλόθρον' ἀθάνατ' Ἀφρόδιτα ist.

Nebenbei: nur eine leichte Umkehrung ist es, wenn man, anstatt zu Jahwe zu rufen: „Du hast uns aus Ägypten geführt", ihn sagen läßt, um die ihm Verpflichteten zu mahnen: „Ich habe euch aus Ägypten geführt." Statt ihm den früheren Kraftbeweis vorzuhalten, legt man ihm die Selbstvorstellung des Soter (Typus ἐγώ εἰμι, Norden, Agnostos Theos S. 186ff.) in den Mund, er soll eben so denken. Da ist die sehr menschliche, leider nicht immer zutreffende Erwägung hinzugekommen, daß auch Gott einsehn wird: jeder Gläubiger ist am Weiterleben und Gedeihen seines Schuldners interessiert. Und sollte die Rückzahlung auch nur in Lobpreis bestehen können.

Von hier aus kommt nun für die Verbreiterung der Literatur sowohl wie als Anlaß zu bildender Kunst ein hochwichtiges Mittel. Was Analogiezauber und animierender Präzedenzfall war, wird Beispiel, Parallelfall, Ruhmestitel, Lobpreis, Erzählungseinlage. So liegen die Dinge in der entwickelten, griechischen Chorlyrik[20]), zu der das attische Drama

18) In der Basler Dissertation „Die stilistische Verwendung der Nominalkomposition im Griechischen. Ein Beitrag zur Geschichte der διπλᾶ ὀνόματα." Philologus Suppl. 16 Heft 3, München 1923, S. 48ff. Auch die sog. euphemistischen Götternamen, z. B. Eumeniden, umschmeicheln in diesem Sinn.

19) Ausfeld, De Graec. precationibus quaestiones, Fleckeis. Jbb. Suppl. 28 (1903) S. 525. Norden, Agnostos Theos 152. Friedländer, Hermes 48 (1913) 574. Wünsch RE s. v. Hymnos Sp. 145. Maas, Sokrates 7 (1919) S. 256. Kroll zu Catull. 34, 23.

20) Daß an Stesichoros der Anschluß an das Epos hervorgehoben wird und das Gedicht des Ibykos vollends von Homer abhängig ist (Wilamowitz, Sitz. Ber. preuß. Akad. 1925, 46), verschlägt für unsere gegenüber diesen entwickelten Gebilden embryologische Fragestellung nichts. Ich will hier nur die seelischen Vorbedingungen für das Aufkommen vorzugsweise erzählender Festgedichte geben. Von den anderswo vorhandenen, für Griechenland zu vermutenden kletischen Liedern mit Erzählungseinlage ist Stesichoros, Alkman, Pindar weit, weit wegentwickelt. — Ich freue mich der Übereinstimmung mit H. Fränkel, Nachr. Gött. Ges. 1924, 74, 2.

historisch ja durchaus als ein besonderer Schößling gehört. Daß ein singender Chor in gebundener Rede irgendeine Heroengeschichte an einem kultischen Fest vorträgt, ist die Grundlage und Voraussetzung für Aischylos bis Euripides. Allmählich hat sich das verweltlicht, ist Kunstgattung geworden: der Chordichter rahmt irgendeine schöne Geschichte in sein Festlied, der Tragödiendichter holt sich aus einer allgemein bekannten Geschichte die dramatisch wirksamen Situationen heraus.[21]) In der hellenistischen Literatur ist auf der Linie der homerischen Hymnen wie der der Chorlyrik durchaus eine Form des größeren Gedichtes gültig und üblich, das als breite Mitte eine Erzählungseinlage enthält, eine mythische digressio; die Hymnen des Kallimachos, dann weitervererbt bei den Römern Catull, Tibull, Properz, Horaz, Ovid. Noch in Goethes Römischen Elegien, der „Euphrosyne", sind leicht zugängliche Beispiele für diese Form.

Für die Entstehung von Fries und Metope am Tempel scheinen mir ähnliche Beweggründe nötig gewesen zu sein, ehe sie zu bloßem Lobpreis und Schmuck wurden.

Nachfolgerin der alten Formen der griechischen Poesie, als die sozialen und geistigen Verhältnisse sich geändert hatten, war die Rhetorik. An die Stelle eines singenden und tanzenden Chores tritt der Redner: der Threnos wird zum Epitaphios logos, zur Grabrede, das Enkomion zum Panegyrikos. In der rhetorischen Theorie nun, die wir aus älterer Zeit nicht für die Prunkrede, sondern nur für die gerichtliche und politische Beredsamkeit kennen, wird der Verwendung der Beispiele eine gewisse Sorgfalt gewidmet: sie treten bei Anaximenes von Lampsakos[22]) als Ergänzung

---

21) v. Wilamowitz, Griechische Tragödien XIV, Berlin 1923, 48.

22) Anaximenes (Ps. Arist.), Rhetor. ad Alex. cap. 9 p. 1429 a: „Beispiele sind ähnliche geschehene Tatsachen, im Gegensatz zu dem soeben von uns Angeführten. Man muß sie dann verwenden, wenn, weil das von dir Gesagte unglaublich ist, du es evident machen willst, falls es kraft des Wahrscheinlichen keinen Glauben gefunden hat, damit die Leute, wenn sie erfahren, daß eine andere ähnliche Tat ebenso geschehen sei, wie du angibst gehandelt zu haben, deinen Worten mehr glauben.

Es gibt zwei Arten von Beispielen: die einen Tatsachen sind der Erwartung gemäß, die andern der Erwartung entgegen. Die der Erwartung gemäßen bewirken, daß man überzeugt, die nicht der Erwartung gemäßen, daß man keinen Glauben findet. Wenn z. B. jemand sagte, die Reichen seien gerechter als die Armen, und einige gerechte Handlungen reicher Männer beibrächte, so scheinen diese Art Beispiele der Erwartung gemäß zu sein; denn man kann sehen, wie die Meisten glauben, die Reichen seien gerechter als die Armen. Wenn aber wiederum einer zeigte, daß gewisse Reiche in Geldsachen sich vergangen haben, so würde er das der Erwartung zuwiderlaufende Beispiel verwenden und so die Reichen unglaubwürdig machen. Ebenso wenn jemand als Beispiel für etwas der Erwartung Gemäßes brächte, daß die Lakedaimonier und Athener einmal dank der Menge ihrer Bundesgenossen ihre Gegner besiegt haben, und seine Zuhörer dazu bewegte, sich viele Bundesgenossen zu schaffen; denn alle glauben, daß in den Kriegen das sehr den Ausschlag gebe zum Sieg. Wollte aber einer zeigen, nicht das sei Ursache des Siegens, so wird er woh-

zum εἰκός, dem Nachweis der Wahrscheinlichkeit. Jeder Anwalt muß ja beweisen, daß die Lesart, die seine Partei von dem Tatbestand gibt, die wahrscheinlichere ist. Kommt man also damit noch nicht durch, so müssen die Beispiele auftreten. Und zwar werden sie eingeteilt in solche κατὰ λόγον und παρὰ λόγον, d. h. solche, die Selbstverständliches anschaulich machen, und andererseits solche, die geeignet sind, eine allgemein herrschende Meinung ins Wanken zu bringen: also für Regel und Ausnahme. Gegebene Taktik des Redners ist es, die Beispiele des Gegners als krasse Ausnahmen hinzustellen und die eigenen als Regel zu bezeichnen.

Aristoteles, rhet. II 20 p. 1393 a, schreibt ebenfalls über das Beispiel: „Es bleibt uns noch von den für alle gemeinsamen Überzeugungsmitteln zu sprechen, nachdem von den besonderen gehandelt ist. Die allgemeinen Überzeugungsmittel sind von zweierlei Art, Beispiel und Enthymema; denn der Sinnspruch (γνώμη) ist ein Teil des Enthymemas. Wir wollen also zuerst vom Beispiel sprechen. Denn es ähnelt der Induktion; und

---

der Erwartung zuwiderlaufende Tatsachen als Beispiele verwenden und sagen: die aus Athen Verbannten haben zu Anfang mit fünfzig Mann Phyle eingenommen und gegen die in der Stadt, die an Zahl weit überlegen waren und die Lakedaimonier als Bundesgenossen hatten, Krieg geführt und sind in ihre Vaterstadt wieder eingezogen; die Thebaner haben, als die Lakedaimonier und fast alle Peloponnesier in Boiotien eingefallen waren, sich allein bei Leuktra entgegengestellt und die Macht der Lakedaimonier besiegt; der Syrakusier Dion ist mit 3000 Hopliten nach Syrakus gesegelt und hat den Dionysios überwunden, der ein vielfach überlegenes Heer hatte; ebenso haben die Korinthier, die den Syrakusiern mit neun Dreiruderern Hilfe brachten, die Karthager, welche mit 150 Schiffen im Hafen von Syrakus lagen und die ganze Stadt außer der Burg in ihrer Hand hatten, trotzdem geschlagen. Im ganzen pflegen diese und diesem ähnliche, der Erwartung zuwiderlaufende Tatsachen den Anträgen, die nach dem Wahrscheinlichen gestellt worden sind, die Glaubwürdigkeit zu nehmen.

Mit Beispielen steht es folgendermaßen. Man muß sie in beiden Arten verwenden: wenn wir solche bringen, die der Erwartung gemäß sind, so müssen wir zeigen, daß gewöhnlich auf diese Weise die Handlungen ihr Ziel erreichen. Sind unsere Beispiele der Erwartung entgegen, so müssen wir dartun, daß, was der Erwartung entgegen zu sein schien, vernunftgemäß (gut) ausgegangen ist. Wenn aber die Gegner das sagen, so muß man zeigen, daß diese Dinge als glückliche Zufälle gut abliefen, und sagen, daß dergleichen selten geschieht; dagegen, was du vorbringst, oft. So muß man Beispiele anwenden. Wenn wir der Erwartung zuwiderlaufende beibringen, so muß man so viel als möglich von ihnen häufen und sagen, die anderen kämen durchaus nicht häufiger vor als unsere. Man muß aber die Beispiele nicht nur aus dem Gleichen, sondern auch aus dem Entgegengesetzten nehmen: wenn du z. B. zeigst, daß manche mit ihren Bundesgenossen eigennützig verfuhren, und daß deshalb die Bundesfreundschaft aufgelöst wurde, und dann sagst: ‚wenn wir ihnen aber billig und menschlich begegnen, so werden wir auf lange Zeit das Bündnis erhalten.' Oder wenn du zeigst, daß andere unvorbereitet den Krieg begonnen haben und deswegen geschlagen worden sind, und dann sagst: ‚wenn wir vorbereitet Krieg führen, so werden wir bessere Hoffnung auf Sieg haben.' Viele Beispiele wirst du finden, in vergangenen und gegenwärtigen Tatsachen; die meisten Geschehnisse sind ja einander entweder ähnlich oder unähnlich. Deswegen werden wir immer an Beispielen die Fülle haben und die von den andern vorgebrachten nicht schwer widerlegen. Von den Beispielen kennen wir also sowohl die Arten wie die Verwendungsweise wie auch, woher wir viele nehmen können."

die Induktion ist ein Anfang. Es gibt zwei Arten von Beispielen: die eine Art von Beispiel besteht darin, daß man in der Vergangenheit Geschehenes anführt; die andere, daß man selbst etwas erfindet. Vom letzteren ist die eine Art das Gleichnis (παραβολή), die andere die Fabeln (λόγοι), z. B. die äsopischen und libyschen. Ein Beispiel (παράδειγμα) wäre es, wenn jemand sagte, man müsse gegen den Perserkönig vorbauen und nicht zulassen, daß er Ägypten in seine Hand bekomme: „Denn auch früher ist Dareios nicht eher herübergekommen, als bis er Ägypten an sich gebracht hatte. Und ebenso hat Xerxes nicht eher angegriffen, als bis er es hatte; und als er es hatte, ist er herübergekommen. Darum wird auch der Jetzige, wenn er es an sich gebracht hat, herüberkommen; deshalb darf man es nicht zugeben." Ein Gleichnis (παραβολή) ist die Redeweise des Sokrates, z. B. wenn jemand sagt, die Beamten dürften nicht durchs Los gewählt werden[23]); denn das wäre gerade so, wie wenn man die Athleten durch das Los bestimmte, nicht die, welche zum Wettkämpfen taugten, sondern die das Los treffe; oder wie wenn man unter den Leuten auf einem Schiff den, der steuern soll, ausloste, wie wenn es der sein müßte, den das Los treffe, und nicht der, welcher es versteht. Eine Fabel ist z. B. die des Stesichoros an Phalaris oder die des Aisopos zugunsten des Volksführers. Als nämlich die Himeraier zum unumschränkten Heerführer den Phalaris gewählt hatten und im Begriff standen, ihm eine Leibwache zu geben, hielt er eine Rede darüber und erzählte ihnen zuletzt eine Fabel[24]): „Ein Pferd hatte eine Weide für sich allein. Da kam ein Hirsch und verdarb die Weide. Es wollte den Hirsch in seine Schranken weisen und fragte einen Menschen, ob er gemeinschaftlich mit ihm den Hirsch züchtigen könne. Der war einverstanden, falls es sich einen Zaum anlegen ließe und er es bestiege, mit Geschoß in der Hand. Es willigte ein, jener stieg auf, und das Pferd, anstatt zu seinem Recht zu kommen, wurde nun des Menschen Knecht." „So seht auch ihr zu," sprach er, „daß es euch vor lauter Begierde, es den Feinden zu zeigen, nicht ergeht wie dem Pferd. Den Zaum habt ihr schon, seit ihr einen unumschränkten Heerführer gewählt habt. Wenn ihr ihm aber eine Leibwache gebt und ihn aufsitzen laßt, so werdet ihr hinfort des Phalaris Knechte sein." Aisopos verteidigte auf Samos einen Volksführer, der auf den Tod angeklagt war, und sprach: „Ein Fuchs ging über einen Fluß und wurde in ein Loch abgetrieben. Er konnte nicht heraus, und lange Zeit ging es ihm übel, und viele Hundsläuse waren an ihm. Da kam ein Igel daher,

---

23) Sokrates spricht darüber tatsächlich Xen. Mem. I 2, 9.

24) Dieselbe Geschichte Horat. epist. I 10, 34. Konon 42 erzählt sie „Stesichoros" über Gelon, vgl. Fabul. Aesop. nr. 175 Halm. Bentley-Ribbeck, Phalaris-Briefe 1857, S. 103f. Wilamowitz, Sappho und Simonides, Berlin 1913, S. 235 f.

und als der ihn sah, hatte er Mitleid und fragte ihn, ob er ihm die Hundsläuse ablesen solle. Der aber verbat sich's, und auf die Frage warum? sagte er: Diese sind schon satt von mir und ziehen nur noch wenig Blut. Wenn du aber diese abliest, so werden andere hungrige kommen und mir das übrige Blut heraustrinken. So tut auch euch, ihr Samier," sprach er, „dieser keinen Schaden mehr; denn er ist reich. Wenn ihr aber diesen tötet, so werden andere kommen, arme, die euren Staatsbesitz durch Dieberei aufzehren werden." Fabeln passen für Reden an das Volk und haben den Vorteil, daß ähnliche Tatsachen, die in der Vergangenheit geschehen sind, zu finden schwer ist; Fabeln dagegen leichter. Denn man muß sie erdichten, wie auch die Gleichnisse, wofern einer das Ähnliche zu sehen vermag; was kraft der Philosophie leichter ist. Leichter zu beschaffen also sind die Fabeln; nützlicher jedoch zur beratenden Rede sind Tatsachen; denn gewöhnlich ist das, was kommen wird, dem Geschehenen ähnlich. Anwenden muß man die Beispiele, wo man keine Enthymeme hat, als Beweise; denn die Überzeugung wird durch diese bewirkt. Hat man jene, als Zeugnisse, indem man sie hinter den Enthymemen als Schlußteil anbringt. An den Anfang gestellt erscheinen sie als Induktion[25]); aber für die Redekunst ist die Induktion nicht angebracht, außer in wenigen Fällen. Am Schluß dagegen erscheinen sie als Zeugnisse, und der Zeuge ist überall glaubwürdig. Deshalb muß, wer sie voranstellt, viele beibringen; am Schluß aber reicht schon eines; denn schon e i n zuverlässiger Zeuge ist gut. Wie viele Arten Beispiele es gibt, wie und wann man sie anwenden soll, ist dargelegt."

Aristoteles und mit ihm andere unterscheiden also drei Arten: 1. παράδειγμα, exemplum = die eingelegte Geschichte als Beleg, historisches Beispiel, 2. παραβολή, similitudo = ausführlicher Vergleich, Parallele mehr zuständlicher Art, 3. μῦθος, λόγος, fabula = mehr poetische Allegorie, Tierfabel. Dazu tritt für uns seit der etwa 80 v. Chr. verfaßten Rhetorik an Herennius und Cicero 4. εἰκών, imago = die eigentliche Verkörperung einer Eigenschaft in einer Gestalt, z. B. Cato ille virtutum viva imago. Diese 4. Unterart scheint damals[26]) neu zu sein und hat mit der Zeit die 3., die fabula, die die damalige Zeit kindlich anmutete, verdrängt. Sie ist die wichtigste und entscheidende für die Folgezeit geworden. Ihre Beliebtheit ist ein Stück des Klassizismus, des neuen romantischen Sinnes für die großen Gestalten der Vorzeit, der gegen 100 v. Chr. im Scipionenkreis und der sog. mittleren Stoa (Panaitios, Poseidonios) die geistige Luft war: eine neue maniera grande im Denken und Schreiben,

---

25) Vgl. Analyt. prior. II 24.

26) Alewell, Über das rhetorische παράδειγμα in der römischen Kaiserzeit. Diss. Kiel 1913, S. 21. Lörcher, Burs. Jahresber. 1925, S. 123ff.

der ja gleichzeitig auch zum erstenmal ein Klassizismus der bildenden Kunst entspricht. Cicero, Orator 34, 120: „Nicht wissen, was geschehen ist, ehe man geboren wurde, heißt, ewig Knabe sein. Denn was ist die Lebenszeit des Menschen, wenn sie nicht durch das Gedächtnis an das Alte mit der Zeit der Früheren verknüpft wird? Das Gedenken an die alte Zeit und das Beibringen von Beispielen macht die Rede aber nicht nur höchst unterhaltend, sondern gibt ihr dazu noch auctoritas und Vertrauenswürdigkeit.“ [27]) Cicero spricht da die Stimmung einer ganzen Zeit aus. Es ist das eine bestimmte Periode vergeistigter Religiosität, philosophisch gehobener Rhetorik, ein gewisser Traditionalismus, dessen Linie etwa von jenem Scipionenkreis ausgeht und über die Namen Varro, Cicero, Livius, Properz, Vergil, Ps.-Aristoteles Περὶ κόσμου, Autor Περὶ ὕψους, Plutarch und Dion von Prusa läuft. Hier wird die ganze Vergangenheit von Hellas und Rom in exemplarischem Licht geschaut. Das Beispiel wird Bild, Vorbild.

Dies eindringliche Vorhalten von vorbildhaften εἰκόνες ist zwar erst in diesen Kreisen theoretisiert worden, aber es stammt aus der älteren moralischen Mahnung. Schon die Sophisten und Kyniker weisen auf Herakles als Vorbild. Neben der ethischen Mahnrede ist es die Lobrede, der Epinikos für den Agonsieger, das Enkomion für einen Fürsten, auf eine Stadt, die Grabrede, die die Fakta der Vergangenheit in vorbildhafte Beleuchtung setzt. Und zum Moralischen ist man dank der endgültigen Wendung der Spätantike nach dem Religiösen und dem Christentum endgültig zurückgekehrt. Bezeichnend für das hellenistische und kaiserzeitliche Leben sind die Prediger, die innere Mission treiben, die kynischen Straßenredner von derwischhafter Drastik, die vornehmeren stoischen Hausseelsorger und Schulhäupter. Die haben der Ausbreitung des Christentums durch die apostolischen Wanderredner wirksam vorgearbeitet, und ihnen hat sich das Christentum außerordentlich dankbar erwiesen. Denn der einzige Rest, der von der antiken Wichtigkeit der Rede im Leben allen sichtbar noch in unsere Zeit hineinragt, ist die Tatsache, daß im protestantischen Gottesdienst in reformatorischer Rückkehr zum Urchristentum und als, wohl von da aus übernommen, regelmäßiger Teil des Gottesdienstes auch im katholischen und synagogalen, gepredigt wird. Daß diese Predigt einen notwendigen Hauptteil der Kultushandlung bildet, ist nichts weniger als selbstverständlich und steht recht ver-

---

27) Nescire autem, quid, ante quam natus sis, acciderit, id est semper esse puerum; quid enim est aetas hominis, nisi ea memoria rerum veterum cum superiorum aetati contexitur? Commemoratio autem antiquitatis exemplorumque prolatio summa cum delectatione et auctoritatem orationi affert et fidem. Zu dem unübersetzbaren auctoritas s. Heinze, Hermes 60 (1925) 349ff.

einzelt. Die jüdische Schriftvorlesung allein hätte diese Nachwirkung nicht fertig gebracht, sie ist auch nur der eine Faktor: die antike Diatribe und Rhetorik ist der andere.[28]) Die Art, wie die typische Predigt heute noch mit eindringlichen Beispielen zu wirken weiß, kann, als von der antiken Diatribe hergekommen, uns diese am besten nahebringen.

Die Rhetoren, als praktische Leute auf Kräfteersparnis bedacht, haben Beispielsammlungen angelegt: factorum et dictorum memorabilium libri, nach sachlichen Rubriken eingeteilt. Wir haben ein solches Buch von Valerius Maximus unter Kaiser Tiberius. Es gab auch Exemplasammlungen von Hygin und Cornelius Nepos. Sie gehören zu dem spätantiken Typus der Buntschriftsteller, Florilegien, Chrestomathien, Anekdotensammlungen.[29])

Ein geschlossener Kreis von Beispielgestalten besteht seitdem:

Genügsame Armut: Menenius Agrippa, Camillus, Fabricius, Cincinnatus
Gerechtigkeit trotz allem: Aristides
Einfache Sittenstrenge: Cato
Freiheitshelden: Brutus, Cato Uticensis, Virginia
Tapferkeit: Leonidas, Horatius Cocles
Vaterlandsliebe: Kodros, Curtius, Decius Mus, Fabier
Vaterlandssehnsucht: Odysseus
Grausamkeit: Phalaris, Hannibal, Sulla, Marius
Fleiß: Themistokles, Demosthenes
Gattentreue: Penelope, Alkestis, Laodameia, Protesilaos, Porcia
Maßlosigkeit: Alexander
Üppigkeit: Sardanapal, Lucullus, Apicius, Antonius, Cleopatra
Standhaftigkeit, Todesverachtung: Sokrates, Anaxarchos, Scaevola, Regulus, Cato Uticensis
Glückswechsel: Priamos, Kroisos, Xerxes, Polykrates, der jüngere Dionysios, Demosthenes, Hannibal, Marius, Mithridates, Pompeius, Caesar
Wegen Liebe gestorben: Phaidra, Prokris, Euadne, Laodameia
Weib ein κακόν: Chryseis (Pest), Briseis (μῆνις), Helena (troianischer Krieg), Phaidra, Klytaimestra[30]), Eriphyle, Pasiphae.

---

28) Auch der kirchliche Segensgestus „ist von Haus aus ein antiker und altchristlicher Redegestus". Borchling, Warburg-Vorträge 1923/24, S. 250.

29) Ein ähnlicher Vorgang spielt sich im Mittelalter ab. Aus berühmten Predigern werden die Exempla gesammelt und als Buch herausgegeben, so z. B. aus den Sermones vulgares des Jakob v. Vitry (ca. 1160—1240), vgl. Funk, Beitr. z. Kulturg., herausgegeben v. Goetz, Bd. 3, Leipzig 1909, 181ff. Solche Sammlungen (Groeber Grundriß II 1, 196) treten als Unterhaltungsbücher neben die Novellensammlungen.

30) Vgl. Wilhelm, Rhein. Mus. 57 (1902) 68.

Die ganze Geschichte ist ein Vorrat von exempla similia. Man denke, wie in einem der repräsentativsten Bücher des ausgehenden Altertums, im Gottesstaat Augustins, die römische Geschichte angesehen wird, V 17. Nur die oben genannten Tugendbeispiele läßt er gelten. Ähnlich Orosius.

Bis zum Aufkommen der neuen organischen entwicklungsgeschichtlichen Auffassung durch Vico, Wood, Montesquieu, Winckelmann, Herder ist das Altertum, wenn man sich nicht irgendwelche wissenschaftliche Errungenschaften oder philosophische und künstlerische Meinungen oder Kunstmittel einfach zu eigen machte, eine Vorratskammer für konventionelle Beispiele, belehrend, anfeuernd, warnend. Man treibt nur angewandte Geschichte.

Aus dieser Vorratskammer hat besonders wieder die humanistische Rhetorik der Renaissance- und Barockzeit geschöpft. Einen Abschnitt aus Erasmus von Rotterdam, De duplici copia verborum ac rerum, bringe ich als Anhang.[31])

Das halbmagische Nötigen oder das argumentierende Überreden der Gottheit durch Beispielanführen ist nicht dauernd, zu Erzählungseinlage profaniert, Literaturform geblieben. Es kommt in anderer Gestalt wieder. Friedr. Heiler berührt in seinem Buch über „Das Gebet" (München 1920, 373) unsern Typus nur kurz erst in dem Abschnitt „Das Gebet in der individuellen Frömmigkeit der großen religiösen Persönlichkeiten" (was durch das oben Gesagte sich erledigt)[32]), für seine Belege innerhalb des Judentums sind die Erregungen der Makkabäerzeit das Treibende gewesen. Sowohl als Beispiele wunderbarer Errettung wie als sittliche Vorbilder werden Asarja, Misael, Hananja, Daniel in 1. Makk. 2, 59—60 neben Abraham, Joseph, Pinchas, Josua, Kaleb, David und Elias genannt. Bald treten sie auch in Gebetsformeln auf. 3. Makkab. 6, 4—9 betet der Priester Eleazar, der zu den zum Tode durch die Elefanten Verurteilten gehört: „Du hast den Pharao, einst Beherrscher Ägyptens, da er, überreich an Streitwagen, in frevlem Übermut und mit prahlerischer Zunge sich erhob, samt seinem stolzen Heer ertränkt und verderbet, indem du ein Gnadenlicht aufgehen ließest für Israel; du hast den Sanherib, der Assyrer mächtigen König, da er stolz auf seine zahllose Heeresmacht bereits mit dem Schwerte das ganze Land unterworfen hatte und sich

31) Die Kenntnis der wohl reichhaltigsten Sammlung der Renaissancezeit danke ich Herrn Prof. Warburg: (Ortensio Lando), Sette Libri de cathaloghi a varie cose appartenenti, non solo antiche ma anche moderne: opera utile molto alla Historia, et da cui prender si po materia di favellare d'ogni proposito che ci occorra. Vinegia 1552, 567 S. Weitere Nachweise gibt R. F. Arnold, Allg. Bücherkunde zur neuer. deutschen Literaturgeschichte [2], Berlin u. Straßburg 1919, 65—70.

32) Im Nachtrag zur 5. Aufl. 1923 verweist Heiler noch auf indische Bhaktifromme, die sich im Gebet auf frühere Wohltaten Gottes berufen.

erhob wider deine heilige Stadt, indem er freche Worte prahlend und frech aussprach — du Herrscher hast ihn zerschmettert, deine Stärke damit vielen Völkern sichtbar kundtuend. Du hast in Babylon die drei Gefährten, welche willig ihr Leben, um nicht den nichtigen Göttern dienen zu müssen, dem Feuer preisgaben, bis aufs Haar unversehrt gerettet, indem du den Glutofen anfeuchtetest und die Flamme gegen ihre Feinde wandtest. Du hast den wegen neidischer Verleumdungen den Löwen als Fraß in die Tiefe geworfenen Daniel unverletzt ans Licht heraufgeholt. Auch den im Bauch des Tiefsee-erzeugten Ungetüms untergegangenen Jonas gabst du unverletzt den Seinigen zurück, o Vater. Und auch jetzt, du Unmuthassender, Erbarmungsreicher, des Alls Beherrscher, erscheine in Eile dem Geschlechte, das von Israel stammt, aber von abscheulichen und verruchten Heiden mißhandelt wird!“[33])

In der sog. Eliasapokalypse[34]), einem koptisch erhaltenen jüdischen Stück Offenbarungsliteratur, spricht der Himmel- und Höllenwanderer zur Abwehr gegen einen plötzlich auftauchenden Engel von furchtbarem Aussehen: „Du wirst mich aus dieser Not erretten. Du hast Israel aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten, befreit. Du hast Susanna aus der Hand der gottlosen Ältesten befreit. Du hast die drei Heiligen Sadrach, Mesach und Abednego aus dem glühenden Feuerofen befreit. Ich bitte dich, daß du mich aus dieser Not errettest“ (Kap. 9, 2—11).

Karl Michel hat nun in einer wohl zu wenig beachteten Untersuchung: Gebet und Bild 1902 auf die in merkwürdiger Weise bis in die Einzelheiten gehende Übereinstimmung zwischen den spätantiken christlichen Gebetsformeln und den christlichen bildnerischen Darstellungen in Katakomben, auf Mosaiken usw. hingewiesen. Hier konvergiert die jüdisch-christliche Entwicklung durchaus mit dem Heidentum.

Die Beispiele für Gattentreue: Penelope, Alkestis, Laodameia kommen auch als Reliefdarstellungen auf späteren Sarkophagreliefs vor, ebenso wie in der Unterweltsfahrt des Aeneas bei Vergil. Einen solchen Sarkophag hat kürzlich Ludwig Curtius erläutert.[35]) Mit diesen Tatsachen sind wir bei einer Weise der Beispielverwendung angelangt, die für Spätantike und Mittelalter charakteristisch ist: der religiös-typologischen. Begebenheiten und Gestalten der Vergangenheit werden angeführt, aufgereiht als spiegelnde Vorläufer und Bestätigungen von Heilstatsachen. Der alte Analogiezauber ist wieder da auf anderer Stufe. Das Bedürfnis nach solchen Parallelbeispielen geht außerordentlich in die Breite, von

33) Michel, Gebet und Bild, 1902, S. 36f.

34) Viele spätere, christliche Belege für diesen Gebetstypus s. bei Michel a. a. O., S. 1ff., 31ff.

35) Athen. Mitt. 48 (1923) 31ff.

überall her sammelt man τύποι, auch aus fremden Religionen. Schon in jüdischen Katakomben kommt Orpheus als Beispielfall von Auferstehung aus der Unterwelt vor, die christlichen Katakomben sind voll von so gemeinten Darstellungen etwa auch des Propheten Jona, der Alkestis, es sei dafür auf den letztjährigen Vortrag von Robert Eisler verwiesen (Warburg-Vorträge II, 2), das erbt sich einfach weiter in die mittelalterlichen Kathedralen, Armenbibeln, Stundenbücher.

In der Literatur ist die allgemeine Vorbedingung für diese τύποι die allegorische Textauslegung, deren lange Vorgeschichte hier nicht verfolgt zu werden braucht. Die Tatsache, daß sie bei dem alexandrinischen Juden Philon und beim Apostel Paulos da ist, war für die christliche Kirche entscheidend. Nach Paulus, Gal. 4, 24 entspricht Hagar dem Sinaibund, Sara dem gesetzesfreien Christentum. Ebenso 1. Kor. 15 und Römer 5, 12: Adam wird aus Lehm gebildet und wird zur unsterblichen Seele. Das bedeutet: damals wurde geschaffen 1. der psychische unvollkommene irdische Adam, 2. der pneumatische vollkommene himmlische Christus. Josephs Verkauf durch seine Brüder ist Vorbegebnis von Judas Verrat am Heiland. Das Manna und der Fels, aus dem Moses das Wasser geschlagen hat, 2. Moses 16 und 17, deutet Paulos 1. Kor. 10, 3f. als geistliche Speise. Dabei denkt er sich wie die andern jüdischen Ausleger den Felsen mit den Juden wandelnd. Eine solche, das NTliche im voraus darstellende Person oder Begebenheit im AT., heißt τύπος. Dadurch wurde das Verständnis des AT. bis ins 18. Jahrhundert hintangehalten. Eine grundsätzliche Äußerung darüber gibt Augustin z. B. in der Schrift gegen Faustus XXII, 83, p. 685 Zycha. Er meint, die schlechten, verwerflichen Handlungen, die von Personen im AT. berichtet werden, seien von diesen durchaus in schlechter Gesinnung begangen worden, aber sie bedeuten etwas Gutes für die Zukunft. „Denn überall bewahrt die göttliche Vorsehung die Kraft ihrer Güte, so daß in den prophetischen Schriften — auch die ‚geschichtlichen' Bücher des AT. gehören zu diesen — dank den Erzählern, die nicht nur von den guten Taten der Menschen, sondern auch von ihren schlechten erzählen, da eben die Erzählung prophetisch ist, von schlechten Handlungen der Menschen aus etwas von zukünftigen guten bedeutet wird, nicht durch die Handlung des Sünders, sondern des Schreibers."

Die betr. Textstelle, Begebenheit oder Person bekommt dadurch ihre ὑπόνοια, ihren sensus. Damit erfährt, nebenbei gesagt, das lateinische Wort sensus einen Bedeutungswandel vom Griechischen her, den unser deutsches Wort „Sinn" mitgemacht hat: Vom Organ (so wenn wir noch sagen „die fünf Sinne des Menschen") zum Ergebnis. Wenn wir also heute sagen: der Sinn der Geschichte, des Weltkrieges, der Sinn des

Griechentums, der europäischen Kultur, so beziehen wir — mutatis mutandis — diese Dinge wie die allegorischen Sucher einer ὑπόνοια auf irgendein sie mitumfassendes Wertesystem und nennen ihren Ort darin dann: Sinn. Eine religiöse Betätigung, die heute viele Hierophanten und Neophyten zählt.

Das typologische Beispielwesen hat nicht nur die historischen Beispiele, die παραδείγματα, exempla neugeprägt, sondern sich auch den mehr zuständlichen Tatsachen der Natur zugewandt: den παραβολαί oder similitudines, die das Mittelalter Similia nennt. Tiere, Pflanzen, Steine, alles muß in gleicher Weise die Wahrheit spiegeln. Für die Zoologie erinnere ich nur an den bekannten Physiologus, ein derartiges spätantikes Tierbuch, das dem Aristoteles zugeschrieben wurde. Über den Panther heißt es da[36]: „Der Panther schläft drei Tage, wenn er sich gesättigt hat. Dann erwacht er und erhebt seine Stimme, wobei zugleich ein überaus köstlicher Wohlgeruch seinem Mund entströmt. Und alle Tiere von nah und fern folgen seiner Stimme und dem Wohlgeruch und sammeln sich um ihn. Nur der Drache, der sein Feind ist, fürchtet sich und verbirgt sich. So stand Christus am dritten Tage vom Tode auf und sammelte um sich die Nahen und die Fernen, d. h. Juden und Heiden. Der Drache aber ist der Teufel, den er überwand." Alles wird schließlich Gleichnis, Spiegel des Ewigen — eine Wucherung sondergleichen der teleologischen Betrachtung —, alles Wirkliche vernünftig, moralisé.

Das Beispiel ist Illustration mit Worten. Zwischen Beispiel und umgebendem Text kann eine Anzahl verschiedener Relationen bestehen, genau wie, je nach dem Saeculum und sonstigen Voraussetzungen, die Menschen aus verschiedenen Gründen etwas bildnerisch darstellen.

Anhang.

Erasmus von Rotterdam, De duplici copia verborum ac rerum I cap. 46: Quibus modis superlativum variamus. Ausg. Cöln 1554, p. 144 ff.

Haud ab re fuerit huc adnumerare denominationes et comparationes illas per Hyperbolen sumptas. Ut si quis hominem crudelissimum Atreum appellet. Eloquentissimum, alterum Ciceronem. Seuerissimum, tertium Catonem. Tum per comparationem. Hic est niue candidior, Scytha barbarior, Graculo loquacior, aut turture. Verum huius generis aliquot exempla commemorare non inutile fuerit. Sumuntur autem variis modis: Vel a re quapiam eximia ut nive candidior, pice nigrior. Vel a nomine

36) Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889, S. 19. Zuletzt über Typologisches, Schwietering, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, Festgabe Ehrismann, Berlin 1925, S. 40 ff.

abstracto quod vocant: caecitate caecior, vel ab animante insigni ut talpa caecior, caprea oculatior. Vel a persona insigni: ut Phalaride crudelior. Tum adhibentur per simplicem denominationem: ut si rem vehementer suavem, mel aut nectar appelles. Rem vehementer acerbam, fel. hominem supra modum senem, senium ipsum. Vehementer scelestum, scelus. Odiosum, odium. Ganeonem, coenum. Lurconem, barathrum. Contaminatum, labem. Contemptum, quisquilias. Impurum, sterquilinium. Perniciosum, pestem. Tenebrionem, tenebras. Inquinatum, lutum. Infamem, propudium. Portentuosum, portentum. Dedecorosum, dedecus. Molestum, ulcus. Viciosum, sentinam. Odiosum, odium hominis. Brutum, pecudem. Virulentum, viperam. Vehementer caecum, talpam. Vehementer rapacem, lupum. Impendio deformem, Thersitem.

Eadem haec nomina per comparationem efferri possunt.

Melle dulcior
Nive candidior
Oleo tranquillior
Auro purior
Stipite tardior
Silice durior
Littore surdior
Adria iracundior
Harenis sitientior
Vitro fragilior
Cothurno instabilior
Cote durior
Buxo pallidior
Alga vilior
Glacie frigidior
Beta magis insipidus
Spina distortior
Pluma levior
Vento instabilior
Barathro capacior
Charybde voracior
Corcoro vilior
Subere levior
Floralibus licentiosior
Magnete illicibilior
Cornu siccior

Pice nigrior
Pluma mollior
Auricula infima mollior
Plumbo stupidior
Caudice stolidior
Cortice levior
Aequore surdior
Spongia bibacior
Aere Dodonaeo loquacior
Pila volubilior
Alno procerior
Sole clarius
Sardois herbis amarior
Rusco horridior
Aetna aestuantior
Trutina iustior
Ampulla inanior
Ramento levior
Morte odiosior
Rubo arido praefractior
Clemate Aegyptia nigrior
Crambe recocta molestior
Clauo purior
Pistillo retusius ingenium
Pumice aridior
Uvis passis aridior

Dolio pertuso incontinentior
Cribro infidelior
Fonte purior
Oculis clarior

Laterna magis pellucidus
Euripo inquietior aut inconstantior
Luce magis dilecta

Item per hyperbolen eadem voce iterata.

Ipsa caecitate caecior
Ipsa fame esurientior
Voracitate voracior
Ipsa morositate morosior
Deformitate deformior
Confidentia confidentior
Ipsa stultior stultitia

Ipsa nequitia nequior
Ipsa siti siticulosior
Quavis peste pestilentior
Ipsa loquacitate loquacior
Quovis monstro monstrosior
Senio senilior ipso
Calamitate calamitosior

His finitima sunt illa.

Venere formosior
Mercurio facundior
Fortuna ipsa fortunatior
Vertumno inconstantior
Empusa magis varius
Ipso Momo mordacior
Minerva doctior
Pluto ditior
Furia furiosior

Marte bellacior seu pugnacior
Salute ipsa salubrior
Ipso infortunio infortunatior
Proteo mutabilior
Ipsis Gratiis humanior
Priapo salacior
Euterpe concinnior
Penia pauperior
Harpya rapacior

His proxima sunt nomina personarum, quae petuntur e Tragoediis aut Comoediis, aut fabulis aliis.

Gnathone adulantior
Phormione confidentior
Euclione tenacior
Demea asperior
Parasito edacior
Atreo crudelior
Aiace insanior
Thersite deformior
Orpheo vocalior
Cyclope immanior
Penelope castior
Thitono vivacior
Achille animosior

Thrasone gloriosior
Geta versutior
Thaide blandior
Mitione lenior
Tantalo sitientior
Oreste insanior
Ulysse dolosior
Nestore vivacior
Glauco stupidior
Iro pauperior
Nireo formosior
Diana intactior
Erisithone esurientior

Niobe fecundior
Tiresia caecior
Sphinge involutior
Daedalo ingeniosior
Gigantibus elatior
Excetra pertinacior
Stentore clamosior
Busyride illaudatior
Labyrintho intricatior
Icaro audacior
Gryllo stultior
Nestore facundior

His confinia sunt quae sumuntur ex historiis: ut,

Phalaride crudelior
Polycrate fortunatior
Sardanapalo nequior
Phocione iustior
Croeso ditior
Crasso locupletior
Aesopo luxuriosior
Fabio cunctantior
Milone fortior
Lynceo perspicatior
Demosthene facundior
Hannibale vafrior
Aristarcho doctior
Timotheo felicior
Timone inhumanior
Numa religiosior
Aristide incorruptior
Catone praefractior
Codro pauperior
Herostrato ambitiosior
Socrate sanctior
Chrysippo acutior
Thracalo vocalior
Curione obliviosior
Heraclito obscurior

Huc pertinent et illa quae sumuntur a gentibus.

Poeno perfidior
Scythotauris inhospitalior
Parthis fugacior
Thracibus bibacior
Care vilior
Sybarita fastuosior
Arabis ditior
Arcade stolidior
Asoto luxuriosior
Scytha asperior
Cretensi mendacior
Graeco vanior seu levior
Thessalo perfidior
Leontinis luxuriosior
Milesiis effeminatior
Pygmaeo brevior
Cretensi vanior

Addantur his quae sumuntur ab animantibus.

Muliere loquacior
Hirco libidinosior
Corvo vivacior
Graculo loquacior
Dipsade nocentior
Echino asperior
Passere salacior
Cervo vivacior
Cornice vivacior
Luscinia vocalior
Vulpe fraudulentior
Anguilla lubricus magis

Lepore timidior
Delphino lascivior
Scropha fecundior alba
Albo corvo rarior
Scorpio improbior

Testudine tardior
Glire somniculosior
Asello tardior
Dama timidior
Hirudine bibacior
Equo indomito ferocior
Tipula levior
Cane adulantior
Cervo demissis auribus surdior
Coccice importunior

Pisce sanior
Phoenice rarior
Nigro cygno rarior
Vulture edacior
Iaculis inexpectatior, aut pestilentior
Cochlea contractior
Sue indoctior
Hydra immitior
Tauro robustior
Cane rixosior
Urso hispidior
Simia lascivior
Fele rapacior
Laro stultior
Scarabaeo improbior

Idem pollent, quae sumuntur ab officiis: ut

Carnifice immanior
Cinaedo effeminatior
Athleta robustior
Areopagita tristior
Haeredipetis adulantior
Fossore durior.

Lenone periurus magis
Milite gloriosior
Rege magnificentior
Monacho imperitior
Tyranno violentior

Eandem vim obtinent voces denominativae ab his deformatae: ut mellitum, pro vehementer iucundo; nivei mores, pro vehementer puris; aureum seculum, pro magnopere felici laudatoque; plumbeum, saxeum, pro duro; Ferreus scriptor, Bliteus, Betaceus, pro fatuo. Ficulum, pro molli. Adamantinum, pro duro ac laborum egregie toleranti. Vitreum pro fragili. Vultureus venter. Vulpinum ingenium. Leonina ferocia. Thrasonica iactantia. Demeana asperitas. Stentorea vox. Ciceroniana facundia. Cuius generis plura sunt, quam ut numerum eorum persequi laboremus. Illa porro longius quidem petita videntur, sed tamen hunc ad locum pertinent. Quam curat numerum lupus, aut torrentia flumina ripas. Non pluris illius convicia facio, quam culicem elephantus Indicus. Pili non facio. Nauci non facio. Flocci non facio. Sed haec alio loco.

LUCAN ALS MITTLER DES ANTIKEN PATHOS

Von Eduard Fraenkel in Kiel.

Bereits beim Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit hat Professor Warburg sehr klar eine für das Verständnis des europäischen Geisteslebens bedeutungsvolle Frage gestellt und hat sie seitdem unermüdlich weiter verfolgt: die Frage, worin denn eigentlich der vielberufene erweckende und befreiende Einfluß der bildenden und dichtenden Kunst des griechisch-römischen Altertums auf die italienische Frührenaissance besteht und wie er sich über Einzelheiten hinaus nachweisen und wirklich anschaulich machen läßt. Da es selbstverständlich ist, daß bloße Stoffübernahme für das Wachsen des Geistigen niemals Entscheidendes bedeutet, mußte nach einer tieferen Dynamik jener merkwürdigen Hingabe eines kraftvollen Zeitalters an eine längst versunkene Welt gesucht werden. Schon in seiner Erstlingsschrift[1]) stellt Warburg fest, „daß im XV. Jahrhundert die 'Antike' von dem Künstler nicht unbedingt das Zurücktreten der durch eigene Beobachtungen selbst errungenen Ausdrucksformen verlangt, sondern nur die Aufmerksamkeit auf das schwierigste Problem für die bildende Kunst lenkt, auf das Festhalten der Bilder des bewegten Lebens." Später hat er dann in weiterem Umfange die Einwirkung der „antiken Superlative der Gebärdensprache" untersucht. Besonders glücklich wurden auf dem Wege der Analyse eines einzelnen Motivs, des Todes des Orpheus, mittelalterlich gebundene und neu befreite Anschauung geschieden und nachgewiesen, wie auf der Höhe der Quattrocentokunst die dramatische Wucht des Ausdrucks dem Nachleben antiker „Pathosformeln"[2]) verdankt wird. Der hier gefundene Begriff ist überaus fruchtbar. Es kann nicht verkannt werden, wie stark gerade auch die antike Redekunst

1) Sandro Botticellis „Geburt der Venus" und „Frühling", Straßburger Dissertation 1892, S. 49.

2) Verhandlungen der 48. Versammlung deutscher Philologen in Hamburg 1905, vgl. dazu Warburgs Rückblick in den Berichten des X. Internationalen Kunsthistorischen Kongresses zu Rom 1912, Rom 1922 S. 179. Vgl. zu all diesem auch F. Saxl, Rinascimento dell'Antichità, Repertorium f. Kunstwissenschaft XLIII 1922, S. 220ff.

und Dichtung, zunächst die römische, ein neues Pathos legitimiert und wie die Entbindung eigensten Leidenschaftsgehaltes vielfach in der Weise vorbereitet und unterstützt wird, daß erst einmal klassische „Pathosformeln" angewandt und umgesetzt werden. Diesen Prozeß in weitem Überblicke darzustellen fühle ich mich nicht entfernt berufen. Erlauben Sie mir mich auf einen ganz bescheidenen Beitrag zu dem großen Thema zu beschränken, indem ich Ihre Aufmerksamkeit auf einen römischen Dichter lenke, der in eminentem Sinne Träger des Pathetischen ist und als solcher aufs stärkste gewirkt hat. Ein gewisses Recht zu einer solchen isolierenden Betrachtung gibt vielleicht die Tatsache, daß Lucanus, bis zu der Bildungskatastrophe des 19. Jahrhunderts ein viel gelesener und stark wirkender Repräsentant römischer Poesie, seit mehreren Generationen zum mindesten in Deutschland vollständig in den Schatten getreten ist; wo man sich pflichtgemäß mit ihm abgegeben hat, bei den Philologen, zeigt sich in den Urteilen auch der feinsten Geister eine erstaunliche Unfähigkeit das Wesentliche dieser Erscheinung zu erfassen. Der Dichter, dessen grandiose Phantasie die wundervolle Prologfigur der klassischen Walpurgisnacht hat hervorbringen helfen — Goethe verschmäht es nicht im letzten Jahrzehnt seines Lebens die Pharsalia wieder unmittelbar zu lesen — dieser Dichter war fast zwei Jahrtausende lang kaum minder berühmt gewesen als Vergil, Horaz und Ovid. Er gehört zu den römischen Klassikern, die am allerfrühesten gedruckt worden sind: die *editio princeps* ist gleichzeitig mit derjenigen der Commentare Caesars 1469 in Rom von den mutigen deutschen Pionieren der damals noch gefahrbringenden Kunst, Sweynheim und Pannartz, veröffentlicht worden, der Text überwacht von dem rührigen Bischof von Aleria, Giovanni Andrea de'Bussi. Ein Menschenalter später nahm Luca Signorelli in die kleine Zahl erlauchter Poeten, mit deren Bildnissen er den Sockel seines Jüngsten Gerichts im Dome von Orvieto schmückte, auch Lucanus auf: er malte ihn als einen schönen Jüngling, den Eichenkranz im üppigen Lockenhaar; ein eitler Zug um die Lippen des in seinem Manuskripte Lesenden ist ebenso individuell wie daneben der weltmännisch ironische Ausdruck des Horatius und die aufgewühlte Ekstase Vergils. Im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts stritt man sich Generationen lang erbittert darum, ob Vergil oder Lucan den Vorrang verdiene; ruhigere Beurteiler protestierten zum mindesten dagegen, daß man die Größe Vergils mißbrauche, um den Lucan schlecht zu machen. Im Altertum hat das unvollendet hinterlassene Epos des jung verstorbenen Dichters sofort gewaltigen Eindruck gemacht; das hielt dann in der Folgezeit an: Martial bezeugt den ungeheuren buchhänd-

lerischen Erfolg, den zu seiner Zeit die Pharsalia hatte. Das Interesse für das Werk blieb während der Jahrhunderte des ausgehenden Altertums rege, an Kommentaren fehlte es nicht. Welche Rolle Lucans Gedicht das ganze Mittelalter hindurch gespielt hat, dafür spricht am beredtesten die große Zahl vorhandener Handschriften mit ihren zum Teil sehr stark auseinandergehenden Textfassungen. Ludwig Traube hat (Vorlesungen und Abhandlungen II 154) darauf hingewiesen, daß zu Beginn des Mittelalters Lucanus in der Beliebtheit an nächster Stelle hinter Vergil steht.[1]) Die Pharsalia brauchte also *renascentibus litteris* keineswegs erst wie so viele Werke der römischen Literatur neu ausgegraben zu werden; man weiß ja aber, daß auch jene ehrwürdigen Zeugen des Altertums, die stets über der Erde geblieben sind, wie das eherne Reiterstandbild des damals sogenannten Constantinus und die riesigen *caballi marmorei*, das opus Praxitelis und opus Fidiae, ihren Platz oft haben wechseln müssen, im Raume nicht nur, sondern auch in der Wertung der sie betrachtenden Generationen. Auf das Mittelalter mag an Einzelheiten der Reichtum an Sentenzen und blendend zugespitzten Formulierungen, im ganzen aber neben dem Glanz, der alles umwob, was mit den Geschicken des Caesar, des Ursprungs aller Kaisermacht auf Erden, zusammenhing, vor allem das viele Unheimliche in dem Gedichte, Höllenspuk, grause Vorzeichen, wilde Nachtgesichte, stark gewirkt haben. Vom Trecento an aber scheint daneben und wohl davor, zum mindesten in Italien, das Werk des Lucanus wegen seines Pathosgehaltes Einfluß geübt zu haben. Wie sich das auswirkt, davon werden wir später Proben kennenlernen. Gern sähe man ein Zeugnis für diese Funktion Lucans auch in der Bemerkung, die zu den Versen Dantes in der Dichterschau, wo es heißt (Inf. IV 88):

Quegli è Omero, poeta sovrano;
l'altro è Orazio, satiro, che viene;
Ovidio è il terzo, e l'ultimo Lucano

Benvenuto Rambaldi von Imola macht, „ohne Frage der bedeutendste und hervorragendste Danteerklärer des 14. Jahrhunderts".[2]) Der Commentator sagt nämlich: *Accepit Dantes tres insignes poetas Latinos in triplici stilo, Horatium in satira, Ovidium in comedia, Lucanum in tragedia.* Es wäre zu unvorsichtig hierin eine vertiefte stilistische Auffassung der *tragedia* oder des *tragicum* zu suchen wie sie Dante selbst, außer in einem kurzen Hinweis in der Widmungsepistel des Paradiso an Cangrande della Scala, ausführlich vorträgt im 4. Kapitel des zweiten Buches de vulgari eloquentia. Dort heißt es unter anderem: *et iste*

1) Vgl. auch J. E. Sandys, A history of classical scholarship I, 2. Aufl., p. 641.
2) Scartazzini, Dante-Handbuch, Leipzig 1892, S. 472.

quem tragicum appellamus summus videtur esse stilorum, illa quae summe canenda distinximus, isto solo sunt stilo canenda: videlicet Salus, Amor et Virtus et quae propter ea concipimus, dum nullo accidente vilescant. In dieser Schrift, in der eine neue Sprach- und Stilgesinnung einen so machtvoll programmatischen Ausdruck gefunden hat, ist von Dante das *tragicum* ganz deutlich als die einzig angemessene Ausdrucksform des Erhabenen gekennzeichnet worden. Sicher hat auch er wie sein Erklärer in Lucan einen hervorragenden Träger eben dieses *tragicum* gesehen: *Virtus*, der eine der drei Gegenstände, für die er diesen Stil fordert, ist ja das Hauptthema der wichtigsten Partien der Pharsalia. Aber die Worte des Benvenuto von Imola „*Horatium in satira, Ovidium in comedia, Lucanum in tragedia*" dürfen nicht als Zeugnis eines stilistischen Wertens oder überhaupt irgendeiner spontanen Beurteilung Lucans aufgefaßt werden; sie führen lediglich ein schulmäßiges Einteilungsschema weiter, das schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts begegnet und womöglich noch älter ist: Honorius von Autun kennt in der Stadt der Grammatik vier Kastelle: Tragödie, Komödie, Satire und Ode; in dem Kastell der Tragödie kommandiert Lucanus.[1]) Wie der Dichter auf die neue Poesie der großen Florentiner des Trecento als Träger des Erhabenen und Mittler eines eigentümlich antiken Pathos gewirkt hat, davon sollen später ein paar Beispiele gegeben werden; zunächst aber müssen wir erst einmal von der Eigenart dieses römischen Epikers eine gewisse Vorstellung zu gewinnen suchen. Das könnte sehr viel eindringlicher geschehen, wenn ich Ihnen hier größere Abschnitte des Dichters unmittelbar vorführen und analysieren dürfte; so aber wollen wir versuchen im Beschreiben einiger wesentlicher Züge einen freilich sehr unvollkommenen Ersatz zu finden.

Die Geschichte des römischen heroischen Epos zeigt in geradezu paradigmatischer Deutlichkeit die Bewegung einer Kunst vom Archaischen zum Klassischen und dann darüber hinaus zum Nachklassischen, Widerklassischen, wenn man will Barocken. Die Annalen des Ennius, das erste Werk in lateinischen Hexametern, stehen am Anfang aller monumentalen römischen Dichtung. Bis zum Ausgang der republikanischen Zeit, durch anderthalb Jahrhunderte einer reißend schnellen literarischen Entwicklung, bleiben sie ein stolzester Besitz der Nation, das Vorbild der Schaffenden (ihre Spuren finden sich in den verschiedensten Gattungen, den Satiren des Lucilius, dem Lehrgedicht des Lucretius, dem Epyllion des Catull) wie das dauernde Ergötzen kunstverständiger Leser. Die Reste üben auch auf uns noch einen starken

---

1) Th. Creizenach, Die Aeneis, die 4. Ecloge und die Pharsalia im Mittelalter, Gymnasialprogramm Frankfurt a. M. 1864, S. 28.

Reiz. Nicht zum mindesten liegt dieser Zauber in einer eigentümlichen archaischen Wucht und Dichte. Das geschultere Auge erkennt freilich neben und über dem in gewissem Sinne Primitiven nicht selten das Raffinement hellenistischer Kunstübung, aber aus solchem Zweierlei entstehen nicht oder doch nur selten Dissonanzen: das mächtige Lebensgefühl des noch jugendlich empfänglichen Italikers, die stolze Sicherheit des Vertreters einer siegreichen Generation halten alles zusammen. Viel näher als die raffinierte Literatengesellschaft der Kaiserzeit ist uns trotz der hier und da etwas barbarischen Technik der Zeitgenosse des großen Scipio Africanus, der eroberungsfrohe *vates* aus der süditalischen Kleinstadt, und wenn wir nur die aus den Fehden des 16. Jahrhunderts erklärliche allzu verächtliche Geringschätzung Lucans ein wenig mildern, so stimmen auch wir aus vollem Herzen dem temperamentvollen Ausspruch des Joseph Scaliger[1]) zu: „*Ennius poeta antiquus magnifico ingenio. Utinam hunc haberemus integrum et amisissemus Lucanum, Statium, Silium Italicum et tous ces garçons-là.*“ Daß uns aber Ennius verlorengegangen ist, verlorengehen mußte, das hat vor allem der Dichter bewirkt, der an die Stelle des archaischen das klassische Epos setzte, Vergilius, in zweiter Reihe die theoretische Haltung seiner literarischen Genossen, deren vornehmster Horatius ist.

Die Aeneis wurde gleich beim Bekanntwerden ihrer ersten Teile enthusiastisch begrüßt, ihre Vollendung mit Spannung erwartet. Als kurz nach dem Tode des Dichters das ganze Werk hervortrat, setzte sich im Bewußtsein der Zeitgenossen sofort und trotz der hämischen Polemik einiger Literaten so gut wie kampflos die Gewißheit durch, daß man endlich das ersehnte klassische national-römische Epos besitze. Zur Wertung des Klassischen als solchen scheint es zu gehören, daß man es gegen ältere Gestaltungen innerhalb der gleichen Gattung absetzen kann, die nunmehr als bloße Vorstufen erscheinen und infolgedessen dem neugewonnenen Anspruch nicht mehr Genüge tun. Innerhalb der griechisch-römischen Literatur dürfte dieser Prozeß in theoretischer Bewußtheit zuerst gegenüber der Redekunst vollzogen worden sein: Demosthenes (ähnlich später Cicero) wird als der klassische Gipfel fixiert, mit ihm verglichen werden Lysias und andere Redner der früheren Zeit auf das Niveau des Primitiven, Vorklassischen heruntergedrückt. Greifen später bestimmte Kreise gerade auf diese Vorklassiker als Muster zurück, so ist das eine erst durch die allgemeine Geltung des Klassischen ermöglichte Abkehr von diesem, etwa in der Art wie man im vergangenen Jahrhundert, der Hochrenaissance müde, die Prae-

1) Vgl. J. Bernays, Joseph Justus Scaliger, S. 282.

rafaeliten auf den Thron setzte. Vergils Lösung der Aufgabe des Epikers erschien einem gewaltig anspruchsvollen Geschlechte nicht mehr als ein Schritt auf dem Wege zum Ziel, sondern nach Gehalt und Form endgültig. Damit war das Schicksal des Ennius entschieden. Sicher hatte es dem zarten und pietätvollen Vergil ganz fern gelegen das Werk des verehrten Ahnherrn seiner Kunst der Vergessenheit ausliefern zu wollen. Er stellt sich mit besonderer Liebe in die Gefolgschaft des alten Meisters, nicht nur in zahlreichen einzelnen Motiven und Wendungen der Georgica und namentlich der Aeneis, auch im großen bei entscheidenden Erfindungen. In einer seiner packendsten Gesamtgestaltungen, dem Ausbruch des Krieges im 7. Buche der Aeneis, läßt er, wie Eduard Norden gezeigt hat, bewußt überall das Gewebe des Ennius hindurchschimmern, dem in der Tat hier die grandiose Konzeption des Ganzen nicht minder zu eigen gehört als die dichterisch fruchtbarsten Momente der Handlung. Aber das bedeutet für die Wirkung nichts; Ariost überwindet den Bojardo, Vergil den Ennius. Von nun an ist die Aeneis d a s römische Epos, ihr Einfluß reicht über die rein literarische Sphäre weit hinaus, sie hilft in den Provinzen der Sprache und dem Schrifttum Roms Gefolgsleute gewinnen und wirbt für den Gedanken des Reiches und des Kaisertums.[1]) Als unter der Regierung des Nero der im Beginn seiner zwanziger Jahre stehende hochbegabte, maßlos ehrgeizige Dichter Lucanus nach vielfachen anderen literarischen Produktionen, mit denen der Frühreife bereits hervorgetreten war, sich entschloß nach dem höchsten Kranz eines antiken Poeten zu greifen und ein großes heroisches Epos zu schaffen, nicht griechischen Stoffes wie sein trojanisches Epos, sein Unterweltsgedicht, seine Tragödien, sein Orpheus — dergleichen war literarisches Außenwerk und hob einen noch nicht allzu hoch über die Schar der Graeculi und der vielen poetisierenden römischen Dilettanten — sondern aus dem Mittelpunkt der Geschichte Roms, da brauchte er mit des Ennius römischen Annalen nicht mehr den Kampf aufzunehmen: die las damals höchstens noch hie und da ein zeitabgewandter Antiquar, aber die Aeneis herrschte strahlend und gefeiert seit bald drei Generationen; ihr mußte das neue Werk an die Seite treten, sie womöglich zu übertrumpfen suchen, wollte es nicht von vornherein auf jede Geltung verzichten. Sogleich in der Stoffwahl ein verwegener Griff: bei Vergil der gute fromme Aeneas, der Ahnherr, nicht Gründer, Roms in grauer Vorzeit, Odyssee- und Argonautenabenteuer, kleine altertümlich simple Kämpfe mit dürftigen Völkerschaften auf dem eng begrenzten Raume eines lati-

1) Vgl. H. Dessau, Geschichte der römischen Kaiserzeit I 508f.

nischen Küstenstreifens, das war ja alles ganz gut und schön, aber wie fern und klein war es, wie wenig ging es trotz so vieler erhabener Prophezeiungen, Zukunftsvisionen, beziehungsreicher Anspielungen das lebende Geschlecht an. Wie anders die mächtige geschichtliche Katastrophe, die den Zustand herbeigeführt hatte, in dem man noch mitteninne stand, die ganze Oikumene im Aufruhr, immer neue Schauplätze des Kampfes, zahlreiche Nebenspieler in dem großen Ringen, in der Mitte Fortunas Gladiatoren, das Kämpferpaar Caesar und Pompeius, der eine eine wahrhaft ungeheure Erscheinung, der andere wenigstens von einer gewissen Tradition zu einem würdigen Partner erhöht. Das Bedenken, daß die nur wenige Generationen zurückliegenden Vorgänge sich allzu nah, zu technisch darstellen könnten, daß der mythische Hauch, ohne den ein echtes Epos nicht bestehen kann, ihnen fehlen müßte, dieses Bedenken wird den Lucan schwerlich geschreckt haben, einmal weil seine Gegenwart durch den vollkommen veränderten Zustand der befriedeten Welt und das, wie es schien, für die Ewigkeit gefestigte Kaisertum doch viel weiter als es nach dem rein zeitlichen Abstand hätte scheinen können von dem Grausen der Bürgerkriege geschieden war, vor allem aber, weil er sich Manns genug fühlte die Gefahren einer allzu vertrauten Diesseitigkeit zu bannen: seiner heißen, ins Ungemessene schweifenden Phantasie erschien das letzte Ringen um die Macht im römischen Staate nicht anders als ein Weltgewitter, eine kosmische Entladung von gigantischen Dimensionen. Daß Lucan seinen Stoff darum gewählt hat, weil er sich davon eine neue überraschende Wirkung versprach, weil ihn das Ungeheure und Aufregende des Gegenstandes lockte und weil er im Überwinden der hier drohenden Schwierigkeiten sein Talent ganz besonders zu bewähren hoffte, daran darf man nach der ganzen Art des Jünglings, wie sie sich in seinem Gedichte ausprägt und wie sie in den paar zuverlässigen Angaben der biographischen Tradition festgehalten ist, füglich nicht zweifeln. Bei den klassischen Philologen ist vielfach die Meinung verbreitet, als hätte der jugendliche Poet eine überströmende Begeisterung für die Sache der Republik in seinem Gedichte entladen wollen; Gundolf, der sichere Beurteiler der Gesamterscheinung Lucans, würdigt den vorwiegend artistischen Antrieb weit richtiger. Gewiß wird Lucan den Kreisen nahegestanden haben, die zur Zeit Neros mit größerer oder geringerer Ernsthaftigkeit — man weiß wie leicht in derartigen Dingen Snobismus oder verantwortungslose romantische Sentimentalität Platz greift — republikanische Ideale propagierten, auch mag die wachsende Entfremdung gegenüber dem Herrscher Erhebliches dazu beigetragen haben, daß im Gegensatz zu den ersten drei Büchern (nur sie hat

Lucan selbst noch veröffentlicht) und namentlich dem in der Gesinnung geradezu widerwärtigen Hymnus auf Nero im Prooemium des ganzen Werks späterhin die Tonart gegen Caesar und die Monarchie immer schneidender, die Glorifizierung des Pompeius und der übrigen angeblichen Freiheitshelden immer maßloser wurde. Im 5. Buch (V. 381 ff.) heißt es von Caesar:

Zur Stadt, die vor ihm zittert, zieht er, sicher
auch ohne Krieger — Rom hat längst gelernt
dem Waffenlosen Sklavendienst zu tun —
gönnt auf des Volkes Bitten als Diktator
dem höchsten Amt das Glück, daß er es führe,
und ziert mit seiner Konsulschaft die Fasten;
denn all die Floskeln, die in Heuchelreden
wir nun so lang schon den Tyrannen bieten,
hat diese Zeit zum ersten Mal erfunden,
da Caesar, daß sein Morden rechtens sei,
dem Kriegerschwert des Amtes Beil gesellte.

Ipse petit trepidam tutus sine milite Romam
iam doctam servire togae: populoque precanti
scilicet indulgens summo dictator honori
contigit et laetos fecit se consule fastos.
namque omnes voces, per quas iam tempore tanto
mentimur dominis, haec primum repperit aetas,
qua sibi ne ferri ius ullum Caesar abesset
Ausonias voluit gladiis miscere secures.

Aber mehr noch als persönliche Erfahrungen und wachsende politische Leidenschaft werden an der Verschärfung dieses Kontrastes Notwendigkeiten seines Dichtens schuld sein. Er brauchte, um seinen Plan überhaupt durchführen zu können, einen immer stärkeren Gegensatz des monarchischen und des republikanischen Prinzips; auch so noch war es schwer genug dem vordringenden Caesar in dem weichenden Pompeius einigermaßen das Gegengewicht zu halten. Immer gewaltsamere Übersteigerung, ein beständiges Aufsuchen von „superlativischen Pathosformeln" ist überhaupt eines der wesentlichsten Merkmale dieser Richtung. Wie ein Symbol des Ganzen wirkt in dieser Hinsicht gleich der erste Vers:

Bella per Emathios plus quam civilia campos
iusque datum sceleri canimus.

Diesem Dichter kann der wenn auch pluralische Positiv der *bella civilia* nicht Genüge tun, die Steigerungsform stellt sich fast zwangsläufig ein. Das bestimmt nun auch sein Verhalten zu Vergil, von dem wir hier ausgingen. Lucan erinnert seinen Leser vieler Orten an Vergil, absichtlich, wie Vergil häufig durch Übernahme ennianischer Prägungen auf den von ihm verehrten großen Vorgänger hinweist. Aber der

Unterschied in der Weise und in der Gesinnung ist bedeutend. Bei Vergil begegnen bekanntlich fast wörtliche, kaum umgeformte Zitate aus dem älteren Dichter wie etwa im VI. Buche der Aeneis

unus qui nobis cunctando restituis rem

oder ganz leichte Transformationen wie *tuque, o Thybri tuo genitor cum flumine sancto* an Stelle des ennianischen *teque pater Tiberine tuo cum flumine sancto.* Dergleichen ist offensichtlich als eine unmittelbare Huldigung für den Vorgänger gemeint. Solche Gesinnung liegt dem Lucan fern. Er ist allerdings darin ein wahrhaft antiker Poet, daß er nicht in einer dem Altertum unbekannten Spielart von Originalitätssucht das bereits geformte Gut verschmäht; wie alle griechischen Epiker hinter dem Ahnherrn ihrer Gattung, so geht Lucan vielfach hinter dem römischen Homer, dem Dichter der Aeneis, her, in weitgehender wörtlicher Übereinstimmung, *non subripiendi causa sed palam mutuandi, hoc animo ut vellet agnosci,* wie Ovid das Motiv seiner Entlehnungen aus Vergil formuliert. Aber Lucan wünscht nicht, wie Vergil oft gegenüber dem Ennius oder Horaz im Verhältnis zu Lucilius, das Vorbild klassisch zu läutern, es sprachlich minder rauh, rhythmisch wohlklingender zu gestalten, er will an jäher Leidenschaft über den Klassiker hinaus. Einen willigen schönheitsfrohen Leser mit sich zu führen ist ihm nicht genug, er rechnet mit dem gleichgültigen, blasierten, ihn peitscht er vorwärts, verblüfft, erschüttert ihn, läßt ihn grausen, gibt ihm Rätselworte auf, die erst im weiteren Fortgang ihre Lösung finden, kurzum greift seinen Verstand und seine Phantasie mit allen Mitteln raffinierter Künste an. Es wäre jedoch ganz verkehrt, wollte man in all dem kaltsinnigen Kalkül erblicken. Auch Lucan, der Schüler der Rhetorik (ihren gewaltigen Einfluß auf ihn leugnen wir keineswegs, glauben nur damit noch nicht, wie es die landläufige Auffassung tut, über seine Phantasie und den eigentlichen Untergrund seines Dichtens etwas Wesentliches ausgesagt zu haben), auch Lucan, dem rhetorische Effekte bereits in Fleisch und Blut übergegangen sind, dichtet wie er muß, und was ihn zu einem bisweilen auch für uns noch erstaunlichen Künstler macht, ist wahrlich nicht das, was er in der Schulstube hat lernen können. Er sucht das Extreme nicht bewußt auf, er lebt und denkt vielmehr im Extremen, es ist seine geistige Form. Wo man ihn neben Vergil halten kann, da wirken seine Worte und Versreihen wie lauter Superlative gegenüber dem maßvollen Gestalten des großen Mantuaners. Dafür, wie ganz unbewußt und gleichsam automatisch diese Übersteigerung des Klassischen innerhalb der neuen Stilgesinnung sich vollzieht, gibt es ein ergötzliches Beispiel im Kleinen. In

der Darstellung der Schlacht bei Actium auf dem Wunderschilde des Aeneas nehmen an dem Ringen auch alle Götter und Dämonen des Krieges und Streites teil (Aen. 8, 700 sqq.)

> saevit medio in certamine Mavors
> caelatus ferro tristesque ex aethere Dirae;
> et scissa gaudens vadit Discordia palla,
> quam cum sanguineo sequitur Bellona flagello.

Seneca, der den Vergil ganz besonders liebt und sehr oft zitiert, zieht diese Stelle (sie war wegen der Wichtigkeit der Schlacht bei Actium natürlich besonders berühmt) im zweiten seiner Bücher über den Zorn (2, 35, 6) heran. Er sagt da, die Ira, die Göttin des Zornes, müßten wir uns als ein finsteres Scheusal vorstellen; es folgt eine ausführliche Schilderung, dann geht es weiter: *vel si videtur, sit qualis aput vates nostros*

> sanguineum quatiens dextra Bellona flagellum
> aut scissa gaudens vadit Discordia palla.

Dem Seneca lag für seine Ira vor allem an der Bellona, darum tritt diese in seiner Erinnerung aus dem Vergilischen Nebensatze — dort figuriert sie nur als Begleiterin der Discordia — selbständig heraus und vor die Zwietrachtsgöttin. Das auf diese Weise gelockerte Gefüge des Aeneisverses schließt sich dem Poeten Seneca mühelos wieder zusammen, dabei tritt jedoch eine bemerkenswerte Ausdrucksverstärkung hinzu: in der klassischen Haltung der vergilischen Zeile ist die blutige Geißel schlicht als Attribut der Bellona gegeben:

> quam cum sanguineo sequitur Bellona flagello;

aus diesem beiläufig unbestimmten Zusammenhange wird nunmehr eine scharf aufgefaßte pathetische Bewegung: sausend schwingt die Göttin in ihrer Rechten die blutige Geißel:

> sanguineum quatiens dextra Bellona flagellum.

Für Lucans innere Bildung wie für seine glänzende Laufbahn ist sein vertrautes Verhältnis zu dem großen Manne, seinem Oheim Seneca, entscheidend geworden; die geistige Anlehnung spürt man überall, nicht nur in der weitgehenden Übernahme von rarem Wissensstoff namentlich aus den naturwissenschaftlichen Schriften des Philosophen, sondern auch in der stilistischen Nachfolge, die sich nicht auf die Tragödien beschränkt, wenngleich sie naturgemäß ihnen gegenüber besonders spürbar ist. Die glänzenden Prägungen des Oheims kamen Lucans Sprach- und Kunstgefühl mächtig entgegen; wo er kann, greift er sie auf und führt sie oft noch weiter. Jene Intensivierung des Vergilverses nun in der Schrift vom Zorn hat dem jugendlichen Dichter im-

poniert; er wird sie sich ausgeschrieben haben, um dann später bei passender Gelegenheit nicht in Vergils, sondern in Vergil-Senecas Fassung den Vergleich bringen zu können (7, 568):

> sanguineum veluti quatiens Bellona flagellum.

Zügellose Bewegung sucht er auch sonst. Vergil hält auch im stärksten Pathos Maß. Mit sicherer Hand malt er im 6. Buche die Ekstase der Prophetin, aber wie ruhig setzt er die Symptome neben einander:

> So sprach sie vor dem Tempeltor, und plötzlich
> verändert sich ihr Ausdruck, ihre Farbe,
> das zierlich wohlgekämmte Haar wird wirr
> und ächzend keucht die Brust, im Wahnsinn grimmig
> schwillt ihr das Herz und übergroß erscheint sie,
> ihr Mund tönt nicht mehr Klang der Menschenzunge,
> da sie des nahen Gottes Hauch umweht.

> cui talia fanti
> ante fores subito non voltus, non color unus,
> non comptae mansere comae; sed pectus anhelum
> et rabie fera corda tument, maiorque videri
> nec mortale sonans, adflata est numine quando
> iam propiore dei

und später:

> dem Phoebus weigert sich die Seherin,
> in riesiger Erscheinung tobt sie rasend
> hin durch die Höhle, sucht von ihrer Brust
> den Gott noch abzuschütteln; desto jäher
> quält er im Wahnsinn ihr den Mund, bezwingt
> das wilde Herz und wuchtend macht er's bildsam.

> at Phoebi nondum patiens immanis in antro
> bacchatur vates, magnum si pectore possit
> excussisse deum: tanto magis ille fatigat
> os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo.

Lucan hat diese Szene vor Augen, wo er die Befragung der Pythia durch Appius schildert. Die Seherin schaudert vor der Parusie des Gottes zurück, belügt den Befrager zunächst mit einem fingierten Orakel, Appius entlarvt sie, sie begibt sich zu dem Dreifuß,

> und es bemächtigt endlich
> Apollo sich der Brust der Seherin
> und bricht in ganzer Fülle wie nur je
> ein in den Gliederbau der Gottgeweihten.
> Die altgewohnte sichere Vernunft
> treibt er aus ihr heraus und heißt den Menschen
> im ganzen Raum der Brust Platz machen ihm,
> dem Gott. Im Wahnsinn tobt sie bakchisch rasend,
> reißt durch die Grotte wirbelnd mit ihr Herz,
> das nicht mehr ihres ist; die heil'gen Binden,
> die heil'gen Kränze aus gesträubtem Haar
> schleudert sie fort und läßt im Schwunge sie
> — wild kreist ihr Nacken — in die leeren Räume

des Tempels fliegen; wie sie vorwärts schweift,
fegt sie den Dreifuß, der den Weg ihr hemmt,
hinweg, in mächt'gen Fieberfeuers Glut,
da sie den Grollenden, dich Phoebus, trägt.

tandemque potitus
pectore Cirrhaeo non umquam plenior artus
Phoebados irrupit Paean; mentemque priorem
expulit atque hominem toto sibi cedere iussit
pectore. bacchatur demens aliena per antrum
corda ferens, uittasque dei Phoebeaque serta
erectis discussa comis per inania templi
ancipiti ceruice rotat, spargitque uaganti
obstantis tripodas, magnoque exaestuat igni,
iratum te, Phoebe, ferens.

Die Steigerung der Bewegung ist ohne weiteres deutlich, auch wie der seelische Aufruhr hier ganz anders als bei Vergil nach außen wirkt, den Raum erfüllt, alles Körperliche ringsumher ergreift und mit geradezu explosiver Kraft in die Weite schleudert. Aber nicht nur hier, wo das Motiv besonders stark dazu verlocken mochte, tobt ein solches Ungestüm. Auch Partien, die an sich im Epos den Charakter des Statischen haben, werden von der gleichen ruhelosen Bewegung erfaßt. Deutlich zeigt sich das etwa an der durchgehenden Aktivität, welche innerhalb einer geographischen Schilderung die Flüsse Thessaliens entfalten (6, 361—380) verglichen mit der Darstellung entsprechender Szenerien bei Vergil.

Bezeichnend ist auch die Art, wie Lucan ein besonders ehrwürdiges Requisit epischer Kampfschilderungen behandelt. Im 16. Buche der Ilias wird eindrucksvoll erzählt, wie Aias unter einem ungeheuren Hagel von Geschossen gleichwohl standhält. Diese Verse hat Ennius in kräftiger Eigentümlichkeit nachgebildet, Vergil hat sodann im 9. Buche der Aeneis die Enniusstelle mit weitgehenden, schon im Altertum bemerkten wörtlichen Anklängen kunstreich variiert, schließlich hat Lucan den Scaeva, einen Centurio Caesars, in die gleiche Situation hineingestellt. Dabei hat er sich jedoch auf die Übernahme weniger vergilischer Wendungen beschränkt und auf die vielen lebendigen Einzelzüge, die sowohl Homer wie die beiden älteren römischen Epiker geben, völlig verzichtet. Dafür schließt er die Schilderung der Bedrängnis des Helden mit einem ungeheuerlichen Paradoxon ganz aus seinem Geiste:

und die Geschosse hemmt auf ihrem Wege
in den entblößten Sitz des innern Lebens
schon nichts mehr als die dicht gespießten Lanzen
an seiner Knochen Oberfläche

nec quidquam nudis vitalibus obstat
iam praeter stantis in summis ossibus hastas.

Von barocker Kunst bei Lucan zu sprechen hat man schon darum ein gewisses Recht, weil die Auflockerung der langgezogenen klassischen Linie, ihr Ersatz durch kurze, selbständige, in sich stark bewegte Glieder ein Hauptmerkmal seiner Kunst ist. Die ersten Verse des Gedichts machen das sogleich vollkommen deutlich. Wer Vergils Aeneis gelesen hat, entsinnt sich der schönen Periode des Eingangs *arma virumque cano*, die kraft wohlgefügter Unterordnung einer Reihe von Partizipialkonstruktionen und relativischer wie konjunktionaler Nebensätze mit langem Atem sieben ganze Hexameter füllt. Ganz anders Lucan. Auch sein erster Satz umfaßt genau sieben Hexameter, offensichtlich im Hinblick auf die Aeneis, aber von Periodisierung ist keine Spur, kein einziger Nebensatz begegnet, nur ein subjungiertes Partizipium, lauter einzelne Glieder sind aneinandergehängt. Ein solcher Satz verhält sich zu Vergil wie ein Prosaabschnitt des Philosophen Seneca zu Cicero. Fronto, der Lehrer und Korrespondent des Kaisers Marcus, gemäß der verbreiteten Mode seiner Zeit ein begeisterter Anbeter des Archaischen, übrigens ein ziemlich unausstehlicher Pedant, macht sich über dieses Prooemium des Lucan lustig, das er dabei ganz zutreffend analysiert: „Zu Anfang des Gedichtes“, sagt er, „gibt Lucan in den sieben ersten Versen nichts anderes als eine Interpretation von *bella plus quam civilia*. In wieviel Sätzen nimmt er das wieder auf? *iusque datum sceleri*: Satz Nummer 1. *In sua victrici conversum viscera*, Nummer 2, *cognatasque acies*, dies der dritte Satz“ usw. Er hätte, so meint Fronto am Schluß, in dieser Weise noch beliebig lange fortfahren können. Für die gedrungene Kraft dieses Eingangs und das Wogen von Vorstellungen, die die Phantasie unwiderstehlich mit sich reißen, hat er selbstverständlich so wenig Sinn gehabt wie irgendein Anhänger des Primitiven für den Hochbarock.

Von Kriegen, mehr als Bürgerkriegen, tobend
über Thessaliens Felder, sing ich, vom Verbrechen,
das rechtens wurde, und vom Herrschervolk
kehrend ins eigne Herz das Siegerschwert,
von nahverwandten Kriegerreihn, vom Streite,
der, da der Tyrannei Vertrag zerrissen,
sich austobt mit des ganzen wilddurchbebten
Erdkreises Kräften, alles zu vereinen
in frevler Sünde, und von Feldstandarten
auf feindgesinnte Feldstandarten prallend,
von gleichen Adlern und von Römerlanzen,
die Römerlanzen dräun.

Bella per Emathios plus quam civilia campos
iusque datum sceleri canimus, populumque potentem
in sua victrici conversum viscera dextra,
cognatasque acies, et rupto foedere regni
certatum totis concussi viribus orbis

in commune nefas, infestisque obvia signis
signa, pares aquilas, et pila minantia pilis.

Namentlich der Abschluß dieser Reihe ist bewundernswert, der Zusammenstoß bewegter Massen kommt in den kurzen, mit Gleichklängen gefüllten Gliedern zu vollendetem Ausdruck. Überhaupt läßt die Kraft ganze Gedankenreihen in wenige schwerbeladene Worte zusammenzuballen Lucan zu ganz unvergleichlichen Wirkungen gelangen. Auch an diesem Punkte sieht man, wie wenig mit dem Einreihen unter die Rubrik „Rhetorik" erreicht ist. Sicherlich hat die schulmäßige Übung Lucans Fähigkeit Dicta bis aufs äußerste zuzuspitzen und in die knappste Form zu bringen beträchtlich gesteigert; das Memoirenwerk des älteren Seneca zeigt uns ja, was gerade in dieser Hinsicht von dem professionellen Betriebe gefordert und geleistet wurde. Aber es ist doch auch unverkennbar, wie ihm diese Kunstmittel helfen einen eingeborenen Wert echtester römischer Rede, gebundener wie ungebundener, herauszuheben. Wortkarg monumentaler Fassung, dem was wir lapidar nennen, war das Italische und so die Latinersprache von jeher ganz besonders günstig. Die größten Meister römischer Rede, von den unbekannten Dichtern der ältesten Scipionenelogien über Naevius, Plautus, Ennius bis zu Tacitus, haben stets gerade auf diesem Instrument vollendet zu spielen gewußt. Wie tief die Latinisierung Spaniens gegangen ist, das spricht sich vernehmlich darin aus, daß die von der iberischen Halbinsel stammenden Künstler, Seneca, Lucan, später auch Martial, die Sprache stets in ihrer intimsten Eigenart und ohne jede Gewaltsamkeit (hier ist der Unterschied von Seneca und Tacitus bezeichnend) handhaben; es ist, als hätte der Genius der Latinitas ihre Werke mitgezeugt. Lucan verdankt seinen gewaltig zusammengeballten Abschlußsätzen und Sentenzen ein gut Teil seines Ruhmes; das zeigt sich schon im Mittelalter, aber noch im 19. Jahrhundert sind, auch seitdem das Gedicht als Ganzes nicht mehr gelesen wird, doch wenigstens Sätze noch bekannt wie

victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.

Gerade solche kurzen Glieder sind in eminentem Sinne Träger des lucanischen Pathos; die Enge des Sprachraums schärft ihm nicht nur die Spitze des Gedankens, sie intensiviert zugleich die Stoßkraft seiner dichterischen Phantasie. Auch hierfür müssen wir uns mit wenigen Beispielen begnügen.

Lucan erzählt im vierten Buche in einer Episode, die auf Dante starken Eindruck gemacht hat, das Ringen des Herkules mit dem Riesen Antaeus. Dieser Unhold gewann bekanntlich neue Kräfte, sobald er die mütterliche Erde mit seinem Leibe berührte. Von dem Gegner hart

bedrängt läßt er sich absichtlich zu Boden fallen, da endlich merkt Herkules den Zusammenhang und sagt nun zu dem Riesen:

> „Stehn mußt du jetzt, man überläßt nicht nochmals
> dem Boden dich, und auf die Erde darfst du
> dich nicht mehr strecken; hier an meine Brust
> drück ich die Glieder dir, so hängst du schwebend:
> hierher, Antaeus, falle!" Also sprach er
> und hob den Recken, der zur Erde strebte,
> hoch in die Luft.

> „Standum est tibi" dixit „et ultra
> non credere solo sternique vetabere terra,
> haerebis pressis intra mea pectora membris,
> huc, Antaee, cades." Sic fatus sustulit alte
> nitentem in terras iuvenem.

Selbstverständlich ist es ein grimmiger Witz, wenn Herkules, des Gegners Kniff verhöhnend, seine kurze Rede schließt: *huc, Antaee, cades*, aber es steckt doch auch Kraft und überraschende Anschaulichkeit in diesem aus wenigen Silben bestehenden Satze.

Paradoxien, wie sie auch bei Seneca begegnen, aber noch verwegener, sind häufig:

> arma tenenti
> omnia dat, qui iusta negat. (1,348.)

Es wäre allerdings verfehlt Ähnliches dem klassischen Epos ganz abzusprechen. Wenn wir als Abschluß einer Rede einen Vers treffen wie diesen:

> Nur eine Rettung gibt's für die Besiegten:
> auf keine Rettung hoffen.

> una salus victis nullam sperare salutem,

so wirkt das auf uns vielleicht als eine echt lucanische Prägung; der Vers steht jedoch in der Aeneis.

Die verblüffende Pointe am Ende eines Abschnitts dient bei Lucan nicht selten der Steigerung des heroischen Pathos. Das Heer des Cato zieht durch die afrikanische Wüste, dem Verschmachten nahe. Ein dürftiges Rinnsal wird im Sande sichtbar, ein Soldat fängt das bißchen Wasser in seinem Helm auf und reicht es dem Cato. Die andern stehen mit trockenen Kehlen da, beneiden den Führer. Der spricht:

> „du, aus der Art geschlagen, glaubst, ich sei
> allein in dieser Schar der Mannszucht ledig?
> schien ich ein solcher Weichling dir, nicht fähig
> der ersten Hitzewelle standzuhalten?
> Was du mir zugedacht, verdienst du selbst
> als Strafe: trinken wenn die Truppe durstet."
> Ausschüttet er in jähem Zorn den Helm,
> und Wasser war genug für alle.

Mene, inquit, degener unum
miles in hac turba vacuom virtute putasti?
usque adeo mollis primisque caloribus impar
sum visus? quanto poena tu dignior ista es,
qui populo sitiente bibas. sic concitus ira
excussit galeam suffecitque omnibus unda. (9, 505 ff.)

Hier ist alles auf die drei abschließenden Worte gestellt: *suffecitque omnibus unda.*

Als Pompeius auf der Flucht nach der Niederlage die Gattin wiedersieht, macht er ihr Vorwürfe wegen ihrer allzu großen Trauer. Am Schlusse seiner Rede heißt es:

du nahmst keinen Schaden
in meinem Krieg: es lebt auch nach dem Kampfe
Pompeius, doch zu Grunde ging sein Glück.
Was du beweinst, nur das hast du geliebt.

Tu nulla tulisti
bello damna meo: vivit post proelia Magnus,
sed fortuna perit; quod defles, illud amasti. (8,83.)

Auch der bekannten Situation „du trägst Caesar und sein Glück" gewinnt Lucan eine überraschende Wendung ab. In längerer Rede spricht Caesar dem Schiffer Mut zu, der ihn bei gewaltigem Unwetter in kleinem Nachen über das adriatische Meer bringen muß. Schließlich sagt er:

„Was in dem Riesensturze der Vernichtung
sich vorbereitet, weißt du nicht. Im Aufruhr
des Meeres und des Himmels sucht Fortuna
nur was sie mir gewähren soll."

Quid tanta strage paretur,
ignoras; quaerit pelagi caelique tumultu,
quod praestet Fortuna mihi. (5, 591.)

Nicht selten wächst bei Lucan der Ausdruck über das Geistreiche hinaus zu echtem Pathos und heroischer Größe. Den bei Pharsalus besiegten Pompeius redet der Dichter, der es überhaupt liebt sich mit eigener leidenschaftlicher Anteilnahme zwischen seine Personen und Ereignisse zu drängen, folgendermaßen an:

mit unverstörtem Antlitz
schaust du Thessalien an, dich sah das Kriegsglück
nie übermütig, niemals wird gebrochen
das Mißgeschick dich sehn; und wie Fortuna,
die ungetreue, dir in deinem Glanze
bei drei Triumphen unterlegen blieb,
so bleibt sie's jetzt in deinem Elend auch.
Du tatest von dir des Geschickes Bürde
und ziehst gelassen nunmehr deines Wegs.

Non impare voltu
aspicis Emathiam, nec te videre superbum
prospera bellorum nec fractum adversa videbunt;
quamque fuit laeto per tres infida triumphos
tam misero Fortuna minor. iam pondere fati
deposito securus abis. (7, 682ff.)

Es ist doch wohl keine Ungerechtigkeit der Geschichte, daß ein Dichter, der mit einem Satze wie diesem letzten die Katastrophe seines Helden begleitet, mit dazu berufen wurde kommenden Jahrhunderten eine Ahnung von der Monumentalität antiker Gesinnung zu vermitteln.

Bisweilen ist schon ein einziges Attribut schwer von majestätischer Würde. Auf der Höhe des Mittelalters trugen die Siegel der deutschen Kaiser die Umschrift, die später auch der Tribun Rienzo sich aneignete:[1])

Roma caput mundi regit orbis frena rotundi.

Die glückliche Prägung *Roma caput mundi,* der ein so bedeutendes Fortleben bestimmt war, gehört dem Lucan.[2]) Zwar hatten vor ihm bereits Livius und Ovid von der Hauptstadt des Imperium als dem *caput rerum* und dem *caput orbis* oder *orbis terrarum* gesprochen, aber *caput mundi* ist ja unvergleichlich viel kühner, denn in dem Wort *mundus* hört der Römer nicht das gleiche, wie wenn wir von der alten und der neuen Welt oder gar von einer Weltfirma reden, sondern gemäß dem ursprünglichen Sinne dieses „Bedeutungslehnwortes" den Kosmos, das ganze Weltgebäude. Dem Dichter, der den Bürgerkrieg zu einer kosmischen Katastrophe übersteigert, steht es wohl an, Rom ein solches Prädikat zu geben. Ähnlich wirksam und gleichfalls sehr kühn ist es, wenn er den Cato bezeichnet als

der schon längst aus allen Ländern
vertriebenen Mannesart und Manneswürde
jetzt letzte einzige Gewähr

omnibus expulsae terris olimque fugatae
virtutis iam sola fides.

Das Lateinische ist viel ausdrucksvoller als ich es wiedergeben konnte: Catos Existenz bewirkt, daß man an so etwas wie *virtus* noch glauben kann. Dem Tacitus hat der gewagte Ausdruck sehr gefallen, er nennt danach den Titus *praecipua concordiae fides.*

Aber wohl schon allzu lange bin ich bei der Beschreibung einzelner Züge verweilt. Ich sah nicht, wie ich auf andere Weise eine

1) Vgl.: K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II, 1, I S. 279. Über den Spruch vgl. auch Arturo Graf, Roma nella memoria del medio evo I S. 7; 2. Aufl., Turin 1923, S. 5ff.

2) 2, 655, vgl. auch 2, 136. Das übrige Material Thes. l. l. III 426, 42, wo hinzuzufügen Sidon. carm. 2, 438.

einigermaßen lebendige Vorstellung von der Art des Poeten vermitteln könnte, auch schien es gerade im Hause des Kunsthistorikers allenfalls erlaubt auf Fragen der Stilgeschichte und des Stils etwas ausführlicher einzugehen. Doch jetzt gilt es einiges Inhaltliche wenigstens noch flüchtig zu berühren.

Von dem Gesamtcharakter der Pharsalia, der Grundstimmung des Dichters und der phantastischen und grellen Beleuchtung, in die er, weit hinausgehend über die Parteinahme für Pompeius bei seinem Hauptgewährsmann Livius, den Bürgerkrieg rückt, brauche ich hier im allgemeinen nicht zu reden; ich könnte da nur den Eindruck abschwächen, den die meisten unter Ihnen von der ausführlichen, so glänzenden wie getreuen Darstellung dieser Dinge in Gundolfs Caesarbuche empfangen haben werden. Ein paar Sätze daraus will ich, weil sie unmittelbar in unsere Hauptfrage einmünden, hier wiederholen. „Caesar am dunkeln Rubico das Heil der Welt wägend gegen sein Glück, der trutzige Heerfürst als Werber seiner Soldaten, Caesar und Amyklas im Sturm am Meer, die sorg- und grauenvollste Nacht im Lager bei Pharsalus, die Tränen des Siegers beim Haupt des Pompeius und die Lust- und Weisheitsgelage der Kleopatra . . . all das haftet düster-gedrungen in der Phantasie und hat sich immer wieder wie echte Mythenmotive in der Seele echter Dichter erneuert . . . Der Gegensatz des ruhmgekrönten, würdeschweren Pompeius, der Recht und Sitte, Altertum und Freiheit trägt, und des gewaltigen Frevlers, den nur sein Genius, sein Glück, sein Heer und die dämonische Kraft der Schuld selber ermächtigen, hat Lucan erst gezeigt. Den Gegensatz zwischen Caesar und Cato, den Sallust formuliert, hat Lucan inszeniert und instrumentiert. Freilich schwellt und bauscht er seine Umrisse bis zur Fratze, eben mit jener Wut des Ausdruckskünstlers, die man für Parteiwut nahm. Doch das düstere Verhängnis — die Hybris und die Nemesis Roms hat er, wenn auch schwelgend, so doch echt und tief empfunden und verkündet wie kein zweiter römischer Dichter. Er gibt keine Epopöe des Geschehens selbst und keine mythischen Gestalten, doch das Pathos der Völkertragik, das Wehen des Schicksalswindes über der riesigen Schicksalslandschaft bebt in seinen tosenden Verskatarakten, der napoleonische Schauder des caesarischen Weltgangs. . . . Eben durch diese Stimmungswerte zog Lucan die Späteren zumeist an . . . . Er war der Herold des pharsalischen Pathos. Mehr durch dieses Pathos des Untergangs als durch seine republikanische Richtung hat er gewirkt.“ Auf diese Sätze Gundolfs stieß ich erst lange Zeit nachdem das Thema meines Vortrags formuliert war. Es war ein erfreuliches Begegnen, daß der Kenner der Weltliteratur gerade darin Lucans bedeutendste Kraft und Wirkung

fand, worin auch für eine viel eingeschränktere Betrachtung des einen Dichters das Wesentliche zu liegen schien.

Unter den Zügen, die dem ganzen Gedicht vom Bürgerkriege seine Besonderheit geben, hat einer immer schon, wie das gar nicht anders sein konnte, die Aufmerksamkeit der Beurteiler erregt: das vollständige Fehlen jedes mythologischen Apparats, von Götterversammlungen, Botengängen himmlischer Abgesandter, plötzlichen Erscheinungen der Olympier vor den einsamen Helden und dergleichen. Daß Lucan es gewagt hat auf dieses altehrwürdige Requisit der epischen Poesie gänzlich zu verzichten, zeigt den erstaunlichen Mut und das Selbstvertrauen des Zwanzigjährigen. Sicherlich haben ihn dabei nicht in erster Reihe Hemmungen religiöser oder philosophischer Art bestimmt. Die homerische Götterwelt war nachgerade langweilig geworden. Wenn man dagegen ab und zu in dunkelfeierlichen halbwissenschaftlichen Worten das Walten des allesdurchdringenden stoischen Weltenlogos und die dazugehörige Physik einführte (gelegentlich fehlt daneben auch wörtliche Übernahme epikureischer Dogmen nicht), so machte das einem verbildeten Publikum sicherlich viel stärkeren Eindruck. Das überzeugungs- und ehrfurchtslose Spielen nicht mit der Wissenschaft, sondern mit Ergebnissen der Physik, Geographie, Zoologie usw. durchzieht überhaupt in einer bis dahin für ein heroisches Epos unerhörten Weise das ganze Gedicht und zeigt so recht, wie sehr die Gesellschaft, die dieses Werk hervorbringt und die es genießen soll, bereits in der Zersetzung begriffen ist. Die gravitätische Anpassung an Glaubenssätze der stoischen Religion bedeutet im Grunde sehr wenig, berauscht doch Lucan sich und seine Leser genau so gut wie an jenen erhabenen Klängen auch an dem tollsten Dämonenspuk und Hexenwahn. Das Zucken unterirdischer Gewalten nimmt teil an dem großen Weltkrampf, den der Dichter besingt. Breiten Raum gönnt diesem gespenstischen Treiben das sechste Buch, das die Schlacht von Pharsalus vorbereitet. Erst wird die Zunft der thessalischen Zauberfrauen mit ihren vielfältigen Beschwörungskünsten geschildert, doch dient sie nur zur Folie derjenigen, die dann für eine Weile in die Mitte rückt, der Überhexe Erichtho. Sie hat es nur mit Leichen, vorgefundenen oder von ihr selbst frisch getöteten, zu tun; mit grausigen Prozeduren werden sie so zugerichtet, wie es die Zauberriten fordern. Als der Sohn des Pompeius von ihr die Zukunft zu erfahren wünscht, erweckt sie nach langen Vorbereitungen einen soeben in den Vorkämpfen gefallenen pompeianischen Soldaten für ein paar Augenblicke zum Leben und zwingt ihn dem Sohn seines Führers die kommenden Dinge zu prophezeien. Das alles wird vom Dichter sehr ausführlich, kraß bis ins Widerwärtige,

aber doch in einer grandiosen Manier gegeben. Auch in der Gesinnung ist dergleichen vollkommen unklassisch, aber es steckt in dieser Partie mehr spontanes Künstlertum und echte Phantasie als in den vor und nach Lucan üblichen ewigen Variationen des homerischen Götterapparats. Daß sich der junge Dichter sagte *nolo superos, Acheronta movebo* war einer seiner glücklichsten Gedanken. Bestärkt haben dürfte ihn auch hierin das Vorbild des Oheims. Ranke hat in seinem Aufsatz über die Tragödien Senecas (Abhandl. und Versuche, Neue Sammlung 1888, S. 71) mit Recht hervorgehoben, daß Seneca es liebe das Grausen der Unterwelt, das verderbliche Wirken der geheimen Kräfte ans Licht zu ziehen. Lucans eigenes Epos „Catachthonion" kann nichts anderes als ein antikes *Inferno* zum Inhalt gehabt haben. Indem er dem Gespensterwesen Eingang in das heroische Epos gewährte, brachte Lucan zugleich ein Element des wirklichen Glaubens seiner Zeit in die Dichtung. Mochten damals auch einige von hellenischer Bildung wahrhaft erfüllte Geister sich noch von dem Wuste freihalten — daß der Dämonen- und Gespensterglaube immer mehr um sich griff, war unverkennbar. Bereits in der Zeit der zusammenbrechenden Republik scheint eine wüste, aus orientalischen Quellen kräftig genährte Deisidaimonie rasche Fortschritte gemacht zu haben. Einer ihrer Großmeister, der in den Zauberkessel des Aberglaubens die nötigen Ingredienzien pseudophilosophischer und naturwissenschaftlicher Weisheit zu werfen wußte, war der berühmte Nigidius Figulus. Ihn läßt Lucan im ersten Buche auftreten, im Anschluß an einen langen, namentlich in der Behandlung der Eingeweideschau vollkommen technisch gehaltenen Abschnitt über die *disciplina Etrusca.* Nach dem Haruspex also erscheint Nigidius und deutet die Schreckenszeichen, die nach Caesars Übergang über den Rubico am Himmel erschienen sind. Franz Boll hat in seiner „Sphaera" (S. 362f.) diesen Abschnitt analysiert und hat es vermocht aus der, wie er sagt, nicht eben exakten Rhetorik des Lucan die dahinterliegenden astrologischen Fachausdrücke zurückzugewinnen. Er erinnert auch daran, daß bereits der große Kepler sich mit diesen Versen sehr ausführlich beschäftigt hat.

Diese Andeutungen müssen genügen. Versuchen wir nun einmal die Pharsalia mit den Augen Dantes zu sehen.[1]) Dem Florentiner lag

[1]) [Erst nach dem Abschluß des Druckes lerne ich hier den Vortrag von Vincenzo Ussani 'Dante e Lucano' (Lectura Dantis 1917, Florenz, Sansoni) kennen. Dieses schwungvolle Stück epideiktischer Beredsamkeit verfolgt andere Ziele als sie unsere Betrachtung sich gestellt hat; der erste Teil bespricht stoffliche Entlehnungen, der zweite wagt eine kühne Synkrisis der beiden Dichter, ihrer Schicksale und Werke. — Korrekturzusatz, Florenz im Januar 1926.]

hier ein großes Monument antiken Schrifttums vor, wohl zugänglich, in vielen Exemplaren verbreitet, reichlich mit Erklärungen versehen, durch deren ständig sich wandelnde Masse ein Geschlecht nach dem andern den Text dem Verständnis der Gegenwart nahezuhalten suchte (wir besitzen handschriftliche Lucankommentare, in denen bereits Dante zitiert wird). Hier war Historie großen Stils gegeben, moralisierend ausgewertet, wie man selbst Geschichte sah, im Brennpunkt verehrungswürdige Gestalten, Vorbilder von Herrscher- und Feldherrngröße und altrömischer *virtù*, das Ganze ein erlauchtes Mittel

> a divenir del mondo esperto
> e degli vizi umani e del valore.

Neben der heroischen Welt und sie durchdringend die Gewitter der ungeheuersten Vernichtung und jedes Grauen infernalischer Gewalten; römische Kolossalität und imperialische Geste ohne die maßvolle Strenge und klare Diesseitigkeit des Klassischen. Vieles mußte aus einem solchen Gedichte, nah Vertrautes und fernher als Wunschbild Lockendes, dem Riesengeiste entgegenkommen, der, vor- und rückwärts gerichtet, immer zugleich Sucher und Bewahrer, zwischen den Zeitaltern stand. Von dem rein Stofflichen, das Dante der Pharsalia entnommen hat, haben wir hier nicht zu reden.[1]) Wohl aber gehen uns Stellen an, wo sich zeigt, daß zugleich mit einem Gedanken Lucans der Zauber seines Pathos gewirkt hat.

In dem berühmten, jetzt zum Glück wohl nicht mehr angezweifelten Widmungsschreiben an Cangrande führt Dante eine Reihe von Stellen des alten Testaments als Belege für die Allgegenwart Gottes an. Nach vier Bibelzitaten fährt er fort: *Quod etiam scriptura paganorum contestatur; unde Lucanus in nono: Juppiter est quodcumque vides, quocumque moveris.* Sicherlich ist der Christ Dante gepackt worden von der stoischen Religiosität dieser Stelle (unsere antiken Scholien zitieren dazu Poseidonios), aber daß der Dichter Dante den Vers im Gedächtnis bewahrte, das dürfte doch auch an dem wundervollen Pathos liegen, mit dem hier das οὐδὲν τούτων ὅτι μὴ Ζεύς formuliert ist.

Wesentlich auf den Stoff richtet sich die Entlehnung im 24. Gesang des Inferno. Da wird das entsetzliche Gewimmel ungeheurer Schlangen in der *bolgia dei ladri* beschrieben, in engem Anschluß an die ausführliche mit Namen und zoologischen Details übersäte Schilderung, die

---

1) So nutzt er einmal im 9. Gesange des Inferno die Erichtho für eine Art Hilfskonstruktion aus, indem er erfindet, sie habe kurz nach Vergils Tode seine Seele beschworen und in die Stadt des Dis hinabgeschickt.

Lucan im neunten Buche von den Schlangen Libyens gibt.[1]) Dante nennt seine Quelle selbst im folgenden Gesang (XXV 94):

> Taccia Lucano omai là dove tocca
> del misero Sabello e di Nassidio;
> e attenda a udir quel ch'or si scocca.

Mindestens so groß wie Dantes Empfänglichkeit für die reiche sachliche Belehrung ist offensichtlich seine Freude an der berauschenden Fülle klangreicher Namen jener Ungeheuer, wie sie ihm Lucan, letzten Endes aus hellenistischer zoologischer Doktrin, zur Verfügung stellte. Er schwelgt förmlich darin:

> Più non si vanti Libia con sua rena
> chè se chelidri, iaculi e faree
> produce, e cencri con amfisibena.

Wenn es dann weitergeht

> ne tante pestilenzie, nè sì ree
> mostrò giammai con tutta l'Etiopia,

so sieht man hier, wie auch der pathetische Ausdruck Lucans unmittelbar gewirkt hat: er hatte die Schlangen als *Libyae pestes* bezeichnet.

Auch den Antaeus hat Dante zunächst um des Gegenstandes willen dem Lucan entnommen: er konnte diese Figur im Kreise der Riesen neben Nimrod und Ephialtes gut brauchen. Aber wenn er ihn dann von Vergil anreden läßt (Inf. XXXI 115)

> Du der du in dem hochbeglückten Tale,
> wo Scipio Erbe ward des Heldenruhmes,
> als Hannibal mit seiner Schar davonlief,
> einst tausend Löwen dir zur Beute raubtest

> O tu che nella fortunata valle
> che fece Scipion di gloria reda,
> quando Annibal co' suoi diede le spalle
> recasti già mille leon per preda,

so gibt er nicht nur einen Superlativ des lucanischen *epulas raptos habuisse leones*, sondern er nimmt vor allem die pathetische Verknüpfung mit der Schlacht bei Zama auf, die davon herrührt, daß die Höhle des Antaeus am Bagradas, eben an der Stätte jenes gewaltigen Ereignisses liegt. Lucan sagt nach der Erzählung vom Tode des Riesen, die Vorzeit hätte nach diesem Ereignis die Örtlichkeit benannt gehabt,

---

1) Auf die Beziehungen, die hier zwischen Dante und Lucan bestehen, haben selbstverständlich die Kommentare längst geachtet. Neuerdings geht darauf noch besonders ein E. Ciafardini, Nella bolgia dei ladri, Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, Vol. XXXII 1923, p. 223 sqq.

doch größern Namen schenkte diesen Hügeln
er, der den Feind, den Punier, zurückrief
von Romas Feste, Scipio; die Stätte,
wo das Karthagerland er unterwarf,
war diese hier.

sed maiora dedit cognomina collibus istis
Poenum qui Latiis revocavit ab arcibus hostem
Scipio. nam sedes Libyca tellure potito
haec fuit.

Der Sturz der Republik, gesehen im Spiegel Lucans, gibt auch ganz fremden Situationen Gewalt und erschütternde Kraft. Nachdem der Engel Gottes dem reumütigen Dichter den Zugang zu weiterer Läuterung gewährt hat, tut sich das Tor des Purgatorio mit ungeheurem Getöse auf. Das erinnert Dante an den grausigen Klang, der sich (so erzählt Lucan) vom tarpeischen Felsen erhob, als Caesar gegen den Widerstand des gesetzestreuen Tribunen den Staatsschatz erbrochen hatte (Purg. IX 136 sqq.).

Unter den Zwietrachtstiftern in einem der untersten Höllenkreise weilt Curio, der von Pompeius zu Caesar abgefallen ist, bestochen, wie Dante auf Grund von Lucans Darstellung annimmt. *venali lingua* heißt er im ersten Buche der Pharsalia, im Inferno (XXVIII 101) ist ihm die Zunge ausgeschnitten. Er hetzt den noch schwankenden Caesar in den Bürgerkrieg:

fort mit dem Zaudern; Schaden bringt Verschieben,
wenn man gerüstet ist.

tolle moras; semper nocuit differre paratis.

Eine jener prachtvoll zusammengepreßten lucanischen Sentenzen. Dante hat den Glanz der Stelle gefühlt und sie wörtlich übernommen, die Knappheit des Originals freilich nicht erreichen können:

affermando, che il fornito
sempre con danno l'attender sofferse.

Aber weit über Nebenfiguren wie Curio und seinesgleichen ragt an Maß und Würde Cato, trotz seines Heidentums ein heiliger Mann, indes die andern Gestalten der Aeneis wie der Pharsalia im Bereiche des Profanen bleiben. Der eindrucksvolle Marsch des Helden durch die libysche Wüste — wir lernten ihn bereits kennen — dient dem Dichter dazu, die Öde eines Höllenbezirks anschaulich zu machen und zugleich ins heroisch Grandiose zu steigern.

der Raum dort war ein dürrer dichter Sand,
genau von gleicher Art wie jene Wüste,
die einst von Catos Füßen ward gestampft

lo spazzo era una rena arida e spessa,
non d'altra foggia fatta che colei
che fu da'piè di Caton già soppressa (Inf. XIV 13).

Doch dies ist nur ein flüchtiges Aufleuchten, eine ferne Erinnerung an Cato. Ganz andern Raum hat der Dichter der gegenwärtigen Erscheinung seines Helden bereitet. Als ein mächtiger Bogen wölbt sich vor dem ersten Gesang des Purgatorio das antikische Prooemium mit dem majestätischen Anruf der Musen. Himmlische Klarheit durchwebt vom höchsten Äther sich ausbreitend die Lüfte in der Weihestunde der Morgendämmerung des säkularen Ostersonntags. Des Dichters Augen richten sich auf vier Sterne, die den Pol, den südlichen, umkreisen; der Himmel scheint ob ihres wunderbaren Glanzes zu frohlocken. Als der Blick des begeisterten Beschauers abwärts gleitet, sieht er in seiner Nähe eine einsame verehrungswürdige Gestalt — Cato.

Ich sah mir nahe einsam einen Greis
so tiefer Ehrfurcht wert in jedem Zuge
wie irgend nur ein Sohn dem Vater schuldet.
Lang trug er seinen Bart, drin Silberfäden
sich mischten, seines Haupthaars Farbe gleichend,
zwei lange Strähnen deckten seine Brust.
Der heiligen vier Lichter Strahlen schmückten
mit solchem Schimmer ihm das Angesicht,
daß er vom Sonnenglanz getroffen schien.

Vidi presso di me un veglio solo,
degno di tanta reverenza in vista,
che più non dee a padre alcun figliuolo.
Lunga la barba e di pel bianco mista
portava, a' suoi capegli simigliante,
de' quai cadeva al petto doppia lista.
Li raggi delle quattro luci sante
fregiavan sì la sua faccia di lume,
ch'io 'l vedea come il sol fosse davante.

Mit der pietätvollen Treue, die er den Zeugnissen des Altertums zu schulden glaubt, folgt Dante hier bis in die Einzelheiten der körperlichen Erscheinung dem Lucan. Aus Trauer über den Ausbruch des Bürgerkriegs ließ Cato die Haare lang wachsen und schor den Bart nicht mehr:

intonsos rigidam in frontem descendere canos
passus erat maestamque genis increscere barbam.

Aber, was uns hier noch wichtiger ist, auch den gesteigerten Ausdruck der Verehrung fand Dante bei Lucan vorgebildet:

degno di tanta reverenza in vista,
che più non dee a padre alcun figliuolo,

denn:

ecce parens verus patriae, dignissimus aris,
Roma, tuis.

Dieser lucanische Cato nun ist der strenge Hüter des Einganges zum Purgatorium, der hochgeehrte Vollstrecker des göttlichen Willens.

Später erscheint er als derjenige, der die beim Werke der Läuterung säumig gewordenen Seelen mit harten Scheltworten an ihre Pflicht mahnt. Trotz solcher Erhöhung gibt Dante die irdischen Schicksale seines Cato, wie sie ihm Lucan darbot, nicht preis. Marcia, Catos Gattin, wurde von ihm, nachdem sie ihm mehrere Kinder geboren hatte, geschieden und heiratete den Redner Hortensius. Hortensius starb im Jahre 50 und Marcia kehrte jetzt zu Cato zurück. Lucan legt die Aussöhnung mit dem Beginn des Bürgerkrieges zusammen und läßt bei dieser Gelegenheit Marcia eine tönende Rede halten. Sie begehre, sagt sie, nicht die Rechte, nur den Namen der Ehefrau Catos, er möge ihr dazu verhelfen, daß man nach ihrem Tode nicht frage,

> ob meinem zweiten Gatten ich gefolgt
> von dir verstoßen oder ihm von dir vermählt
>
> mutarim primas expulsa an tradita taedas.

An diesem recht kaltsinnigen Sermon hat den Dichter der göttlichen Komödie gleichwohl der rhetorisch-pathetische Ausdruck ergriffen. Im vierten Buche des Convivio gibt er eine ausführliche Übersetzung und allegorische Ausdeutung der ganzen Rede; die soeben angeführte zugespitzte Alternative lautet bei ihm: *'che dopo me si dica che tu non mi scacciasti, ma di buono animo mi maritasti'*. Man sieht, wie er innerhalb der Prosa des Convivio sich bemüht mit Hilfe des Reims etwas von der Wirkung zu reproduzieren, die bei Lucan die knappen, antithetischen Participia vermitteln. Seine Wiedergabe zeigt überhaupt, daß er den formalen Reiz der Rede stark empfunden hat. Im Purgatorio ist die Erinnerung an jene Szene dichterisch geläutert. Vergil beschwört den Cato bei seiner Liebe zu Marcia, die in Haltung und Gebärde ihn immer noch bitte, er möge sie als die Seine halten. Cato gedenkt seiner Liebe in Herzlichkeit, jetzt aber liegt dies Irdische unter ihm, er ist ein Geist höherer Ordnung.

Mit Lucans Augen sieht Dante auch den tiefsten Wesenszug des Menschen Cato, sein Heldentum im Dienste der Freiheit. Vergil gibt Cato Auskunft über den Dichter, den er geleitet:

> Freiheit zu suchen geht er, die so teuer ist;
> wohl weiß das der, der ihr zulieb das Leben läßt;
> du weißt es, war doch ihrethalben dir der Tod
> in Utica nicht bitter, wo du von dir warfst
> das Kleid, das sich verklären soll am großen Tag.

Von der Freiheit, die Dante zu suchen ging, hat Lucanus so wenig etwas geahnt wie von seiner Liebe, seiner Ehrfurcht, seinem Stolz und seiner Not. Jeder Vers der Cato-Szene am Fuß des Läuterungsberges wiegt tausendmal schwerer als alles, was dem Poeten aus Corduba jemals

gelingen konnte. Daß aber Lucans Stimmung und Wort, seine Rhetorik und sein Pathos die Phantasie eines der größten Menschen, die über diese Erde gegangen sind, so gewaltig beflügeln konnte, schon das allein würde ausreichen ihm die Dankbarkeit der Nachwelt zu sichern.

Wir könnten an dieser Stelle abbrechen, denn ein so bedeutendes und tiefes Mittlertum Lucans wird uns nicht zum zweiten Mal begegnen. Es hieße jedoch einer geschichtsfeindlichen Genußsucht nachgeben, wollten wir bei der Geschlossenheit des Danteschen Bildes stehen bleiben, wo vor der Gewalt einer unwiderstehlichen Schaffenskraft jedes von außen Stammende in das Innere eingeht, jedes Fremde zu einem Eigensten wird. Wir dürfen uns nicht scheuen auch das weniger souveräne, in mannigfacher Abhängigkeit befangene Gestalten zu betrachten, das nach ihm kommt. Wenigstens den größten Führer der neuen Zeit müssen wir noch hören, dem die Geister des Altertums zu mächtigen Helfern wurden bei dem Wunder der reformatio, der Neugestaltung des gesamten Lebens und der Wiedergeburt der eigenen Seele.

Zwei Sonette Petrarcas beginnen in einer uns befremdlichen Weise mit einer kurzen Zusammenfassung der gleichen Szene aus Lucan. Als Caesar in Ägypten gelandet ist, überbringt man ihm als Gastgeschenk des Ptolemaeus das Haupt des Pompeius; er erkennt es und bricht in Tränen aus. Lucan hebt hervor, es seien heuchlerische Tränen gewesen:

> lacrimas non sponte cadentes
> effudit gemitusque expressit pectore laeto,
> non aliter manifesta potens abscondere mentis
> gaudia quam lacrimis;

hier wirkt jene ‚widersinnige Psychologie', aus der heraus Lucan seinem Caesarbilde viele Einzelzüge zugesetzt hat: anderwärts ist überliefert, Caesar habe sich von dem grausigen Anblick sogleich abgekehrt und dann den Siegelring des Toten weinend in Empfang genommen. Petrarca nimmt gerade die Heuchelei auf, wenn er sein eines Sonett (102) beginnt:

> Cesare, poi che 'l traditor d'Egitto
> li fece il don de l'onorata testa,
> celando l'allegrezza manifesta,
> pianse per gli occhi fuor, sí come è scritto.

Dann spricht er von Hannibal, der in der bittersten Trauer lachte: so verbirgt jede Seele ihre leidenschaftliche Bewegung unter dem Mantel des Gegenteils. Lucan ist hier unmittelbar zitiert: *sí come è scritto.* Schöner und ergreifender ist die gleiche Lucanstelle ausgewertet im

Eingange eines anderen Sonetts (44). Dort ist die grandiose Antithese übernommen, daß der, der in Thessalien so viel Blut hatte trockenen Auges fließen sehen, jetzt vor dem toten Haupt weint

> qui sicco lumine campos
> viderat Emathios, uni tibi, Magne, negare
> non audet gemitus.

Der Heuchelei gedenkt Petrarca diesmal nicht; es geht vielmehr weiter: auch David weinte beim Tode seiner ihm nah verwandten Widersacher, nur ihr, Herrin, seid unerbittlich.

> Que' che 'n Tesaglia ebbe le man sí pronte
> a farla del civil sangue vermiglia,
> pianse morto il marito di sua figlia
> raffigurato a le fattezze conte.

Nur Unverstand könnte in den beiden Gedichtanfängen lediglich gelehrte Reminiszenz sehen. Monumentalität und heroische Würde wird dem persönlichen Erlebnis durch die erhabene Parallele zuteil, ähnlich wie Properz einer Liebeserzählung einen dreifachen mythologischen Vergleich in hesiodischem Tone vorausschickt um das Ganze zu steigern. Die innere Funktion ist gleichfalls unverkennbar: die Kraft der Leidenschaft, der der Dichter folgt, gegen die die Geliebte sich verhärtet, findet ihren angemessenen Ausdruck in der Gleichsetzung mit der Rührung des Gewaltigen: auch Caesar in Tränen — so ist das Menschenherz. Dabei hat Petrarca hier in der Zusammenstellung nicht einmal Neues ans Licht gehoben. Als Friedrichs des Zweiten abtrünniger Sohn Heinrich verdorben ist (ich berichte mit Gundolfs Worten), läßt er ihn betrauern eingedenk der Tränen Davids über Absalon und der Tränen Caesars über Pompeius, den abgefallenen Schwiegersohn. Uns ist dies Zusammentreffen wertvoll. Es zeigt uns, daß die Situation im neunten Buche der Pharsalia zu einer echten ‚Pathosformel' geworden war, deren sich der Staufenkaiser und der Dichter, die beide ihre Gegenwart beständig mit antiken Elementen durchdrangen, bedienen mochten, um der eigenen Leidenschaft Ausdruck zu geben.

Noch eine andere Stelle des neunten Buches hat den Petrarca bewegt; die Conception hat da in der Tat einen großartigen Zug. Des Pompeius Apotheose wird geschildert, seine Seele gelangt in den Himmelsraum zwischen der Erde und der Mondbahn, da weilen die Geister derer, die in Schuldlosigkeit und *virtus* ihr Leben verbracht haben.

> dort mit dem wahren Licht erfüllt er sich,
> und staunend sieht er die Planeten schweifen
> und festgefügte Sterne am Gewölbe,
> und unter tiefer Nacht begraben liegt ihm
> der ird'sche Tag.

All das ist fast wörtlich in das schöne Gedicht Petrarcas auf einen toten Freund (*Sennuccio mio*) übergegangen. ‚Verachtungsvoll', heißt es da, ‚hast du dich im Fluge von dem Körper erhoben, in dem du littest und starbst' (wie Pompeius *risitque sui ludibria trunci*) und dann

or vedi inseme l'uno e l'altro polo,
le stelle vaghe e lor viaggio torto,
e vedi il veder nostro quanto è corto,

nur der Schluß stärker ins Geistig-Religiöse gewandt.

Schließlich verdanken auch die großen patriotischen Canzonen Petrarcas dem Lucan einige bedeutende Ausdrucksmittel. Wenn er in dem berühmten Gesange *Italia mia* von der *tedescha rabbia*, ein andermal (28, 53) kurz vor einer Reminiszenz an Lucans Schilderung der Parther vom *tedescho furor* spricht, so zielt das auf den *furor Teutonicus*, den noch Bismarck als ein prachtvolles Instrument politischer Leidenschaft dem Lucan entnommen hat. Bedeutender noch ist die Entlehnung in jener herrlichen Canzone, die wohl viele mit mir für Petrarcas schönstes Gedicht halten werden, *Spirto gentil.* Den römischen Senator, von dem der Dichter die Rettung Italiens erhofft, redet er gleich am Anfang also an:

Sprechen will ich zu dir, denn nirgend sonst
erblick ich einen Strahl der Mannestugend,
die in der Welt erloschen ist.

Io parlo a te, però ch'altrove un raggio
non veggio di vertù ch'al mondo è spenta.

Es ist längst bemerkt, daß hier die ersten Worte des Brutus an Cato eingeströmt sind:

omnibus expulsae terris olimque fugatae
virtutis iam sola fides.

Und noch ein zweites Mal nimmt der ersehnte Erlöser des Vaterlandes die Züge des lucanischen Cato an. Von Cato wird gesagt — vielleicht nicht ohne Einwirkung einer berühmten Homerstelle — er sei

der Stadt ein Vater und der Stadt ein Gatte
urbi pater est urbique maritus.

‚Roma', so singt Petrarca, ‚sehnt sich in schmerzlicher Witwentrauer nach den großen Helden ihrer Vorzeit. Das gegenwärtige Geschlecht ist über die Maßen hochmütig, bar der Ehrfurcht gegen die erhabene Mutter'. Dann setzt es neu ein, mit plötzlicher Hinkehr zu dem edlen Manne, dem das Gedicht gilt:

du Gatte ihr, du Vater.
nur deine Hand läßt Hilf und Heil erwarten.

Ahi nova gente oltra misura altera,
irreverente a tanta et a tal madre!
Tu marito, tu padre:
ogni soccorso di tua man s'attende.

Das Motiv kehrt in der poetischen Epistel an den Papst Benedikt wieder[1])

te sponsum repetit, te cuncta parentem
Italia expectat.

Lucan gehört nicht zu den Römern, deren Existenz man nicht fortdenken könnte, ohne daß man sich zugleich den gesamten Gang der Renaissancebewegung in anderen Bahnen verlaufend vorstellen müßte, nicht in den Rang eines Vergil oder Cicero. Um zu wirken wie jene fehlte es seiner Erscheinung an Reife, an repräsentativer Kraft und symbolischem Gehalt. Aber wir sahen es: die Größten begeben sich in die Gefolgschaft seiner Phantasie und seines Ausdrucks, wo sie ein Pathos entladen wollen, das aus ihres Lebens Mitte stammt: dem Dante ist eine lucanische Gestalt Wächter der göttlichen Gerechtigkeit, dem Petrarca hilft sie das Bild des edelsten Mannes zu schmücken, der mehr zu sein hat als nur ein Retter aus staatlicher Not, der ein besseres, gerechteres und minder barbarisches Zeitalter heraufführen soll.

1) Vgl. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II, 1, I, S. 78.

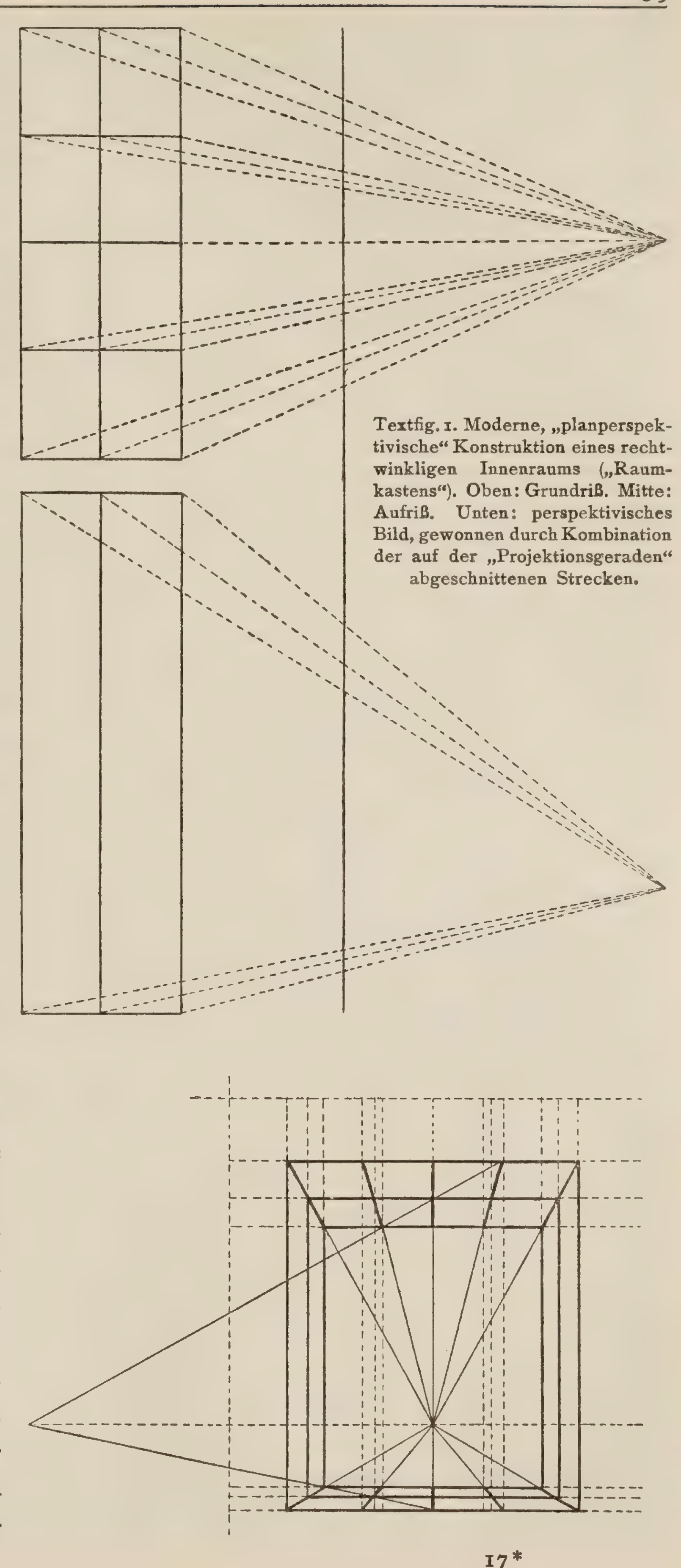
DIE PERSPEKTIVE ALS „SYMBOLISCHE FORM"

Von Erwin Panofsky in Hamburg.

I.

„Item Perspectiva ist ein lateinisch Wort, bedeutt ein Durchsehung." So hat Dürer den Begriff der Perspektive zu umschreiben gesucht.[1]) Und obgleich dies „lateinisch Wort", das schon bei Boethius vorkommt[2]), ursprünglich einen so prägnanten Sinn gar nicht besessen zu haben scheint,[3]) wollen wir uns doch die Dürerische Definition im wesentlichen zu eigen machen; wir wollen da, und nur da, von einer in vollem Sinne „perspektivischen" Raumanschauung reden, wo nicht nur einzelne Objekte, wie Häuser oder Möbelstücke, in einer „Verkürzung" dargestellt sind, sondern wo sich das ganze Bild — um den Ausdruck eines andern Renaissancetheoretikers zu zitieren[4]) — gleichsam in ein „Fenster" verwandelt hat, durch das wir in den Raum hindurchzublicken glauben sollen — wo also die materielle Mal- oder Reliefffläche, auf die die Formen einzelner Figuren oder Dinge zeichnerisch aufgetragen oder plastisch aufgeheftet erscheinen, als solche negiert ist und zu einer bloßen „Bildebene" umgedeutet wird, auf die sich ein durch sie hindurch erblickter und alle Einzeldinge in sich befassender Gesamtraum projiziert — wobei es nichts verschlägt, ob diese Projektion durch den unmittelbaren sinnlichen Eindruck oder durch eine mehr oder minder „korrekte" geometrische Konstruktion bestimmt wird.[5]) Diese „korrekte" geometrische Konstruktion, die in der Renaissance gefunden wurde und später wohl technische Vervollkommnungen und Erleichterungen erfuhr, in ihren Voraussetzungen und Zielen aber bis zu den Tagen Desargues' unverändert blieb, läßt sich am einfachsten folgendermaßen begreiflich machen: ich stelle mir — im Einklang mit jener Fensterdefinition — das Bild als einen planen Durchschnitt durch die sogenannte „Sehpyramide" vor, die dadurch entsteht, daß ich das Sehzentrum als einen Punkt behandle und diesen mit den einzelnen charakteristischen Punkten des darzustellenden Raumgebildes verbinde. Da nämlich die relative Lage dieser „Sehstrahlen" für die scheinbare Lage der betreffenden Punkte im Sehbilde maßgebend ist, so brauche ich mir

das ganze System nur im Grundriß und im Aufriß aufzuzeichnen, um die auf der Schnittfläche erscheinende Figur zu bestimmen: der Grundriß ergibt mir die Breitenwerte, der Aufriß die Höhenwerte, und ich habe diese Werte nur auf einer dritten Zeichnung zusammenzuziehen, um die gesuchte perspektivische Projektion zu erhalten (Textfig. 1). Dann gelten in dem so erzeugten Bilde — der „ebnen durchsichtigen Abschneydung aller der Streymlinien, die auß dem Aug fallen auf die Ding, die es sicht"[6]) — etwa folgende Gesetze: alle Orthogonalen oder Tiefenlinien treffen sich in dem sogenannten „Augenpunkt", der durch das vom Auge auf die Projektionsebene gefällte Lot bestimmt wird. Parallelen, wie sie auch immer gerichtet sein mögen, haben einen gemeinsamen Fluchtpunkt. Liegen sie in einer Horizontalebene, so liegt dieser Fluchtpunkt stets auf dem sogenannten „Hori-



Textfig. 1. Moderne, „planperspektivische" Konstruktion eines rechtwinkligen Innenraums („Raumkastens"). Oben: Grundriß. Mitte: Aufriß. Unten: perspektivisches Bild, gewonnen durch Kombination der auf der „Projektionsgeraden" abgeschnittenen Strecken.

zont", d. h. auf der durch den Augenpunkt gelegten Wagerechten; und bilden sie außerdem mit der Bildebene einen Winkel von 45°, so ist die Entfernung zwischen ihrem Fluchtpunkt und dem „Augenpunkt" gleich der „Distanz", d. h. gleich dem Abstand des Auges von der Bildebene; endlich vermindern sich gleiche Größen nach hinten zu in einer Progression, sodaß — den Ort des Auges als bekannt vorausgesetzt — jedes Stück aus dem vorangehenden oder nachfolgenden berechenbar ist (vgl. Textfig. 7).

Diese ganze „Zentralperspektive" macht, um die Gestaltung eines völlig rationalen, d. h. unendlichen, stetigen und homogenen Raumes gewährleisten zu können, stillschweigend zwei sehr wesentliche Voraussetzungen: zum Einen, daß wir mit einem einzigen und unbewegten Auge sehen würden, zum Andern, daß der ebene Durchschnitt durch die Sehpyramide als adäquate Wiedergabe unseres Sehbildes gelten dürfe. In Wahrheit bedeuten aber diese beiden Voraussetzungen eine überaus kühne Abstraktion von der Wirklichkeit (wenn wir in diesem Falle als „Wirklichkeit" den tatsächlichen, subjektiven Seheindruck bezeichnen dürfen). Denn die Struktur eines unendlichen, stetigen und homogenen, kurz rein mathematischen Raumes ist derjenigen des psychophysiologischen geradezu entgegengesetzt: „Die Wahrnehmung kennt den Begriff des Unendlichen nicht; sie ist vielmehr von vornherein an bestimmte Grenzen der Wahrnehmungsfähigkeit und somit an ein bestimmt abgegrenztes Gebiet des Räumlichen gebunden. Und so wenig wie von einer Unendlichkeit des Wahrnehmungsraumes läßt sich von seiner Homogeneität sprechen. Die Homogeneität des geometrischen Raumes beruht letzten Endes darauf, daß alle seine Elemente, daß die „Punkte", die sich in ihm zusammenschließen, nichts als einfache Lagebestimmungen sind, die aber außerhalb dieser Relation, dieser „Lage", in welcher sie sich zueinander befinden, nicht noch einen eigenen selbständigen Inhalt besitzen. Ihr Sein geht in ihrem wechselseitigen Verhältnis auf: es ist ein rein funktionales, kein substantielles Sein. Weil diese Punkte im Grunde überhaupt von allem Inhalt leer, weil sie zu bloßen Ausdrücken ideeller Beziehungen geworden sind, darum kommt für sie auch keinerlei Verschiedenheit des Inhalts in Frage. Ihre Homogeneität besagt nichts anderes als jene Gleichartigkeit ihrer Struktur, die in der Gemeinsamkeit ihrer logischen Aufgabe, ihrer ideellen Bestimmung und Bedeutung gegründet ist. Der homogene Raum ist daher niemals der gegebene, sondern der konstruktiv-erzeugte Raum — wie denn der geometrische Begriff der Homogeneität geradezu durch das Postulat ausgedrückt werden kann, daß von jedem Raumpunkte aus nach allen Orten und nach allen Richtungen gleiche Konstruktionen vollzogen werden

können. Im Raum der unmittelbaren Wahrnehmung ist dieses Postulat nirgends erfüllbar. Hier gibt es keine strenge Gleichartigkeit der Orte und Richtungen, sondern jeder Ort hat seine Eigenart und seinen eigenen Wert. Der Gesichtsraum wie der Tastraum kommen darin überein, daß sie im Gegensatz zum metrischen Raum der Euklidischen Geometrie „anisotrop“ und „inhomogen“ sind: die Hauptrichtungen der Organisation: vorn-hinten, oben-unten, rechts- links sind in beiden physiologischen Räumen übereinstimmend ungleichwertig.[7])“

Von dieser Struktur des psychophysiologischen Raumes abstrahiert die exakt-perspektivische Konstruktion grundsätzlich: es ist nicht nur ihr Ergebnis, sondern geradezu ihre Bestimmung, jene Homogeneität und Unendlichkeit, von der das unmittelbare Erlebnis des Raumes nichts weiß, in der Darstellung desselben zu verwirklichen — den psychophysiologischen Raum gleichsam in den mathematischen umzuwandeln. Sie negiert also den Unterschied zwischen Vorne und Hinten, Rechts und Links, Körper und Zwischenmedium („Freiraum“), um die Gesamtheit der Raum-Teile und Raum-Inhalte in einem einzigen „Quantum continuum“ aufgehen zu lassen; sie sieht ab von der Tatsache, daß wir nicht mit einem fixierten, sondern mit zwei beständig bewegten Augen sehen, wodurch das „Gesichtsfeld“ eine sphäroïde Gestalt erhält; sie berücksichtigt nicht den gewaltigen Unterschied zwischen dem psychologisch bedingten „Sehbild“, in dem die sichtbare Welt uns zum Bewußtsein kommt, und dem mechanisch bedingten „Netzhautbild“, das sich in unserem physischen Auge malt (denn eine eigentümliche, durch die Zusammenarbeit des Gesichts mit dem Getast beförderte „Konstanztendenz“ unseres Bewußtseins schreibt den gesehenen Dingen eine bestimmte, ihnen als solchen zukommende Größe und Form zu und ist daher geneigt, die scheinbaren Veränderungen, die diese Dinggrößen und Dingformen im Netzhautbild erleiden, nicht, oder wenigstens nicht in vollem Umfang, zur Kenntnis zu nehmen); und sie geht endlich an dem sehr wichtigen Umstand vorbei, daß dieses Netzhautbild — ganz abgesehen von seiner psychologischen „Ausdeutung“, und abgesehen auch von der Tatsache der Blickbewegung, — schon seinerseits die Formen nicht auf eine ebene, sondern auf eine konkav gekrümmte Fläche projiziert zeigt, womit bereits in dieser untersten, noch vor-psychologischen Tatsachenschicht eine grundsätzliche Diskrepanz zwischen der „Wirklichkeit“ und der Konstruktion (und selbstverständlich auch der dieser letzteren ganz analogen Wirkungsweise des Photographieapparates) gegeben ist.

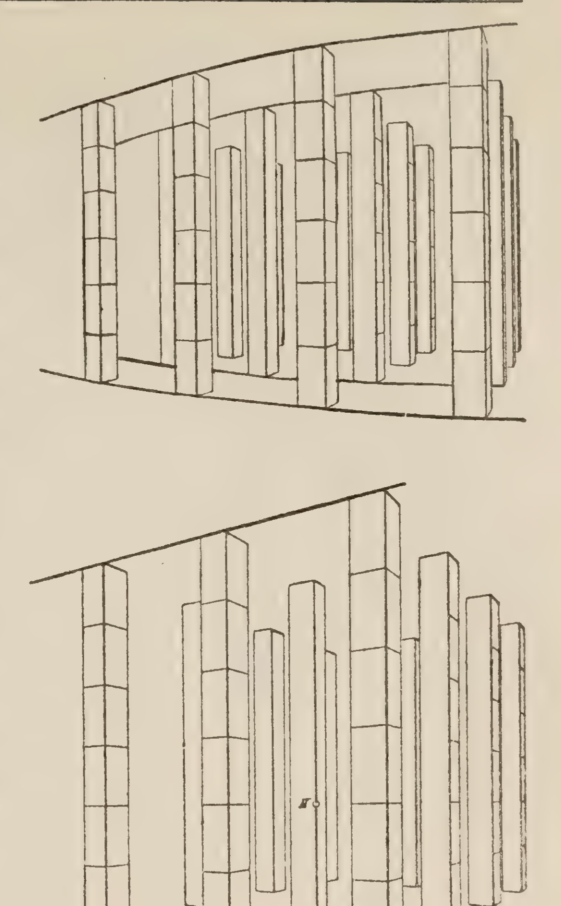
Wenn etwa, um ein ganz einfaches Beispiel zu wählen, eine Strecke durch zwei Punkte so geteilt ist, daß ihre drei Stücke a, b, c unter

gleichem Winkel gesehen werden, so werden sich diese objektiv ungleichen Stücke auf einer konkav gekrümmten Fläche, also auch auf der Netzhaut, in annähernd gleicher Länge — auf einer Ebene dagegen in ihrer ursprünglichen Ungleichheit darstellen (Textfig. 2). Dadurch entstehen die sogenannten „Randverzerrungen", die jedem von uns aus photographischen Aufnahmen bestens bekannt sind, und die eben auch das planperspektivisch konstruierte Bild vom Netzhautbild unterscheiden. Sie lassen sich mathematisch ausdrücken als der Unterschied zwischen dem Verhältnis der Sehwinkel und dem Verhältnis der durch die Projektion auf eine Ebene sich ergebenden Stücke, und sie treten daher um so merklicher hervor, je weiter der Gesamtsehwinkel, oder, was dasselbe besagt, je kleiner die „Distanz" im Verhältnis zur „Bildgröße" ist.[8]) Neben dieser rein quantitativen Diskrepanz zwischen Netzhautbild und planperspektivischer Darstellung (einer Diskrepanz, die schon der Renaissance selber frühzeitig auffiel) besteht dann noch eine formale, die sich zum einen aus der Tatsache der Blickbewegung, zum andern aber ebenfalls aus der gekrümmten Gestalt der Netzhaut ergibt: während die Planperspektive die Geraden als Gerade projiziert, nimmt unser Sehorgan dieselben als (vom Bildzentrum aus betrachtet konvex gekrümmte) Kurven wahr: ein objektiv geradliniges Schachbrettmuster scheint sich bei näherem Herantreten wie ein Schild vorzubeulen — ein objektiv krummliniges dagegen scheint sich gleichsam zurechtzuziehen, und die Fluchtlinien eines Gebäudes, die sich bei planperspektivischer Konstruktion als Gerade darstellen, würden, dem tatsächlichen Netzhautbilde entsprechend, als Kurven gezeichnet werden müssen — wobei (im Gegensatz zu der in Textfig. 3 wiedergegebenen Zeichnung Guido Haucks) genau genommen auch die Vertikalen eine leichte Ausbiegung erleiden müßten.

Textfig. 2. Erklärung der „Randverzerrungen".

Diese Kurvierung des Sehbildes ist in der neueren Zeit zweimal beobachtet worden: einmal durch die großen Psychologen und Physiker vom Ende des 19. Jahrhunderts[9]), und einmal, was anscheinend unbeachtet geblieben ist, durch die großen Astronomen und Mathematiker vom Anfang des 17. Jahrhunderts, unter denen vor allem des hochmerkwürdigen Wilhelm Schickhardt, eines Vetters des bekannten Württembergischen Baumeisters und Italienfahrers Heinrich Schick-

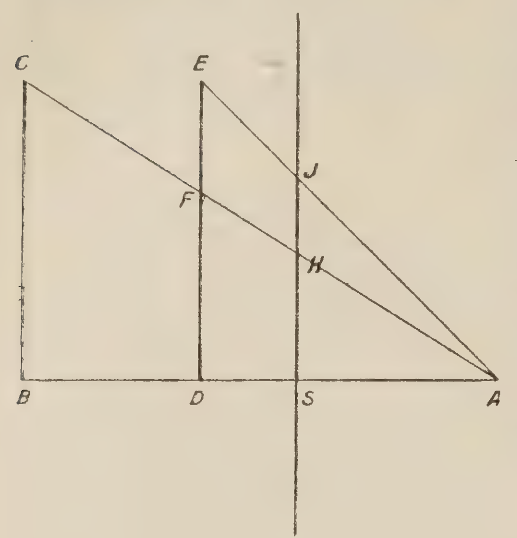
hardt, zu gedenken ist: „Ich sag, daß alle, auch die gerädeste Linien, so nit directe contra pupillam stracks vor dem Aug stehen . . ., nothwendig umb etwas gebogen erscheinen. Das glaubt gleichwohl kein Mahler, darumb mahlen sie die gerade Seitten eines Gebäws mit geraden Linien, wiewol es nach der wahren Perspectiffkunst eigentlich zu reden nit recht ist . . . Das Nüsslein beisset auf, Ihr Künstler!“ [10]) Kein Geringerer als Kepler hat ihm wenigstens insoweit zugestimmt, als er die Möglichkeit zugab, daß ein objektiv gerader Kometenschweif oder die objektiv gerade Flugbahn eines Meteors subjektiv als eine Kurve wahrgenommen werde, und das Interessanteste dabei ist, daß Kepler sich völlig darüber im Klaren war, daß nur die Erziehung durch die Planperspektive schuld daran sei, wenn er anfänglich diese Scheinkrümmungen übersehen oder sogar abgeleugnet habe: er habe sich bei der Behauptung, daß Gerades immer gerade gesehen werde, durch die Vorschriften der malerischen Perspektive bestimmen lassen, ohne daran zu denken, daß das Auge tatsächlich nicht auf eine „plana tabella“, sondern auf die Innenfläche einer Sehkugel projiziere. [11]) Und wenn von den heute lebenden Menschen die wenigsten jemals diese Krümmungen gesehen haben, so ist das sicher z. T. ebenfalls in dieser (durch die Betrachtung von Photographien noch verstärkten) Gewöhnung an die planperspektivische Konstruktion begründet, — die freilich ihrerseits nur aus einem ganz bestimmten und eben spezifisch neuzeitlichen Raum- oder, wenn man so will, Weltgefühl verständlich ist. —

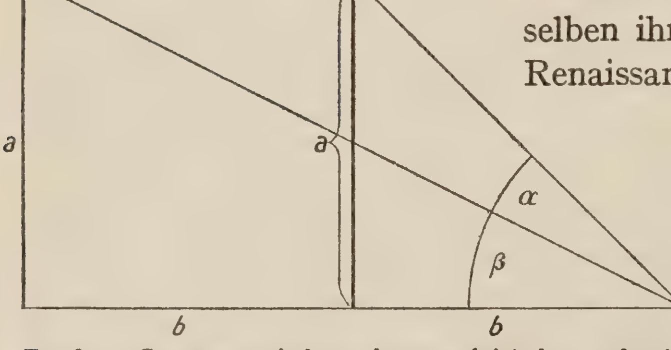


Textfig. 3. Pfeilerhalle, konstruiert gemäß der „subjektiven“ (Kurven-)Perspektive (oben) und gemäß der schematischen (Plan-)Perspektive (unten). Nach Guido Hauck.

Wenn sonach eine Epoche, deren Anschauung durch eine in der strengen Planperspektive sich ausdrückende Raumvorstellung bestimmt wurde, die Kurvaturen unserer sozusagen sphäroïden Sehwelt erst wiederentdecken mußte, so waren diese Kurvaturen einer Zeit, die zwar perspektivisch, nicht aber planperspektivisch zu sehen gewohnt war, nicht mehr als selbstverständlich: der Antike. Bei den antiken Optikern und

Kunsttheoretikern (und, gleichnisweise verwendet, auch bei den antiken Philosophen) finden wir immer wieder Beobachtungen ausgesprochen wie die, daß das Gerade krumm und das Krumme gerade erblickt werde, daß die Säulen, just um nicht gebogen zu erscheinen, ihre (bekanntlich in klassischer Zeit meist relativ schwache) Entasis erhalten müßten, daß Epistyl und Stylobat, just um den Eindruck einer Durchbiegung zu vermeiden, kurviert zu bauen seien; und die berühmten Kurvaturen, zumal der dorischen Tempel, bekunden die praktische Auswirkung solcher Erkenntnisse.[12]) Die antike Optik, die diese Erkenntnisse zeitigte, war also ihrer grundsätzlichen Einstellung nach eine geradezu anti-planperspektivische; und wenn sie sich über die sphärische Formveränderung der gesehenen Dinge klar war, so findet diese Tatsache ihre Begründung — oder jedenfalls ihre Entsprechung — in der noch wichtigeren Tatsache, daß sie auch hinsichtlich der Größenveränderung derselben ihre Theorie weit inniger, als die Renaissanceperspektive es tun durfte, der tatsächlichen Struktur des subjektiven Seheindrucks anpaßte: die Gestalt des Gesichtsfeldes als eine kugelförmige vorstellend[13]), hat sie zu allen Zeiten und ohne Zulassung irgendwelcher Ausnahmen an der Voraussetzung festgehalten, daß die Sehgrößen (als Projektionen der Dinge auf jene Seh-Kugel) nicht etwa durch die Entfernung der Objekte vom Auge, sondern ausschließlich durch das Maß der Seh-Winkel bestimmt würden (daher ihr Verhältnis, genau genommen, nur durch Winkelgrade bzw. Kreisbögen, nicht aber durch einfache Längenmaße ausdrückbar ist).[14]) Das 8. Theorem Euklids[15]) verwahrt sich sogar ganz ausdrücklich gegen eine gegenteilige Ansicht, indem es feststellt, daß der scheinbare Unterschied zweier gleicher, aber aus ungleicher Entfernung erblickter Größen





Textfig. 4. Gegensatz zwischen „planperspektivischer" und „winkelperspektivischer" Auffassung: bei der „planperspektivischen" (oben) verhalten sich die Sehgrößen (HS und JS) umgekehrt proportional zu den Entfernungen (AB und AD); bei der „winkelperspektivischen" (unten) verhalten sich die Sehgrößen (β und $\alpha + \beta$) nicht umgekehrt proportional zu den Entfernungen ($2b$ und b).

nicht etwa durch das Verhältnis dieser Entfernungen, sondern durch das (weit weniger diskrepante) Verhältnis der Sehwinkel bestimmt werde (Textfig. 4), — in diametralem Gegensatz zu der der modernen Konstruktion zugrunde liegenden Lehrmeinung, die Jean Pélerin-Viator auf die bekannte Formel gebracht hat „Les quantitez et les distances Ont concordables différences“.[16]) Und vielleicht ist es mehr als bloßer Zufall, wenn späterhin die Renaissance in ihren Euklidparaphrasen (ja selbst in ihren Euk idübersetzungen) gerade dieses 8. Theorem teils gänzlich unterdrückt, teils so weit „emendiert“hat, daß es seinen ursprünglichen Sinn verlor:[17]) es scheint, als habe man den Widerspruch gefühlt zwischen einer Lehre, die, als „perspectiva naturalis“ oder „communis“, nur die Gesetze des natürlichen Sehens mathematisch zu formulieren suchte (und dabei die Sehgrößen an die Sehwinkel band), und der inzwischen entwickelten „perspectiva artificialis“, die gerade umgekehrt eine praktisch verwendbare Konstruktion des künstlerischen Flächenbildes zu entwickeln bemüht war; und es ist klar, daß dieser Widerspruch nicht anders als durch die Preisgabe jenes Winkelaxioms beseitigt werden konnte, bei dessen Anerkennung die Herstellung eines perspektivischen Bildes eine exakterweise überhaupt nicht lösbare Aufgabe dargestellt hätte, da eine Kugelfläche bekanntlich nicht auf eine Ebene abrollbar ist.

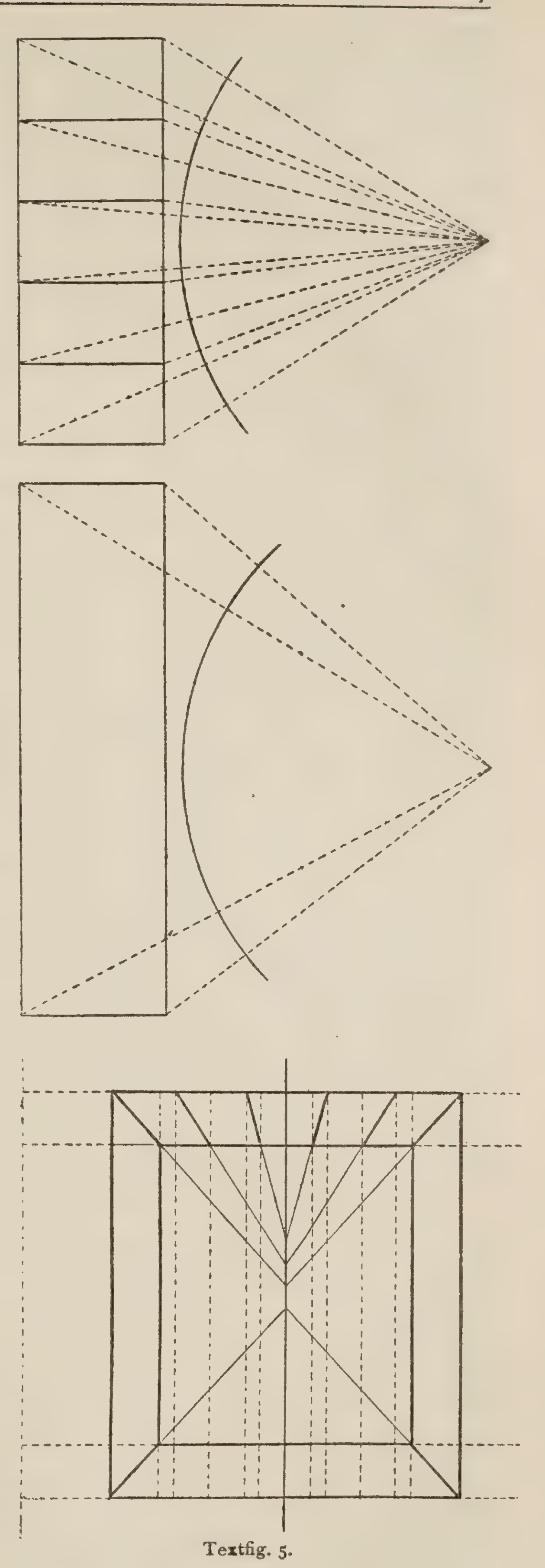
II.

Damit erhebt sich nun aber die Frage, ob und in welcher Weise die Antike selbst, die ja, soviel wir wissen, nie von jenem Grundsatz abgewichen ist, demzufolge die Sehgrößen nicht durch die Distanzen, sondern eben durch die Winkel bestimmt würden, ein geometrisch-perspektivisches Verfahren ausgebildet haben kann. Denn auf der einen Seite ist es deutlich, daß die antike Malerei bei den soeben dargelegten Grundsätzen eine Projektion auf die Ebene nicht wohl ins Auge fassen konnte, vielmehr sich eine Projektion auf die Kugelfläche hätte zum Gesetz machen müssen — auf der andern Seite leidet es keinen Zweifel, dass sie noch weniger als die der Renaissance daran denken konnte, in praxi mit einem „stereographischen“ Projektionsverfahren im Sinne Hipparchs oder dergleichen zu arbeiten. So bliebe höchstens zu erwägen, ob das Altertum am Ende eine künstlerisch brauchbare Näherungskonstruktion herausgebildet habe, die wir uns etwa in der Weise vorstellen könnten, daß man zwar grundsätzlich von der Vorstellung einer Projektions-Kugel — d. h. also, im Grund- und Aufriß betrachtet, eines Projektions-Kreises — ausgegangen sei, dabei aber die Kreisbögen durch die Kreissehnen ersetzt habe. Damit wäre eine gewisse Annäherung der Bildgrößen

an die Winkelgrößen erzielt worden, ohne daß das Verfahren an konstruktiver Schwierigkeit das neuzeitliche übertroffen hätte. Und tatsächlich scheint — wir wagen diese Behauptung nicht mit Bestimmtheit auszusprechen — die Möglichkeit zu bestehen, daß die antike Malerei wenigstens in späthellenistisch-römischer Zeit ein solches Verfahren besessen hat.

Vitruv überliefert uns nämlich an einer viel diskutierten Stelle seiner „Zehn Bücher über Architektur" die merkwürdige Definition: Die „Scenographia", d. h. die perspektivische Darstellung eines dreidimensionalen Gebildes auf einer Fläche[18]), beruhe auf einem *„omnium linearum ad circini centrum responsus"*. Man hat in diesem „circini centrum" natürlich zunächst den „Augenpunkt" der neuzeitlichen Perspektive erblicken wollen; allein ganz abgesehen davon, daß unter den erhaltenen antiken Gemälden kein einziges nachweisbar ist, das einen einheitlichen Fluchtpunkt besäße: der Wortlaut selbst[19]) scheint sich dieser Deutung insofern zu widersetzen, als der „Augenpunkt" der modernen Zentralperspektive auf keine Weise als „circini centrum" (eigentlich „Zirkelspitze", uneigentlich „Kreismittelpunkt") bezeichnet werden kann; kommt dieser doch, als bloßer Konvergenzpunkt der Orthogonalen, für einen Zirkeleinsatz gar nicht in Frage. Wenn also hier überhaupt von einem exakt-perspektivischen Verfahren die Rede ist — was ja durch die Erwähnung des „circinus" immerhin nahegelegt wird —, so wäre es mindestens möglich, daß Vitruv mit dem Ausdruck „centrum" nicht sowohl auf einen im Bilde liegenden Fluchtpunkt, als vielmehr auf ein das betrachtende Auge vertretendes Projektionszentrum abgezielt und sich dasselbe (was ja mit dem Winkelaxiom der antiken Optik durchaus in Übereinstimmung stünde) als Mittelpunkt eines Kreises vorgestellt hätte, der in den vorbereitenden Zeichnungen die Sehstrahlenlinien ebenso abschneiden würde, wie es bei der modernen perspektivischen Konstruktion die die Bildebene repräsentierende Gerade tut. Und konstruiert man nun mit Hilfe eines solchen „Projektionskreises" (wobei, wie gesagt, die Kreisabschnitte durch die entsprechenden Sehnen ersetzt werden müssen), so erhält man jedenfalls ein Resultat, das mit den erhaltenen Denkmälern in einer entscheidenden Tatsache übereinstimmt: die Verlängerungen der Tiefenlinien laufen nicht, streng konkurrierend, in einem Punkte zusammen, sondern sie treffen sich (da die Sektoren des Kreises bei seiner Abrollung gewissermaßen an der Spitze auseinanderbrechen), nur leise konvergierend, paarweis in mehreren Punkten, die alle auf einer gemeinsamen Achse liegen, so daß etwa der Eindruck einer Fischgräte entsteht (Textfig. 5).

Ob eine solche Interpretation der Vitruvstelle haltbar ist oder nicht (zu beweisen ist sie schon deswegen kaum, weil die erhaltenen Bilder wohl ausnahmslos überhaupt nicht streng konstruiert sind): jedenfalls ist für die antike Raumdarstellung, soweit wir sie kontrollieren können, stets dieses Fischgräten- oder, ernsthafter ausgedrückt, Fluchtachsenprinzip maßgebend gewesen, teils in der Form mit leichter Konvergenz, wie wir sie eben beschrieben haben, und wie sie mit unserer hypothetischen Kreiskonstruktion zusammengeht (Abb. 4), — teils in der schematischeren, aber handlicheren Art einer mehr oder weniger reinen Parallelführung schräger Tiefenlinien, wie sie bereits auf den unteritalischen Vasen des IV. vorchristlichen Jahrhunderts belegbar ist (Abb. 2 und 3).[20]) Diese Art und Weise der Raumdarstellung kennzeichnet sich nun aber, an der modernen gemessen, durch eine ganz eigentümliche Unfestigkeit und innere Inkonsequenz: während die moderne Fluchtpunkt-Konstruktion — und das ist eben der ungeheure Vorteil, um dessentwillen man sich mit solcher Leidenschaft um sie bemüht hat — sämtliche Breiten-, Tiefen- und Höhenwerte in einem völlig konstanten Verhältnis verändert und dadurch für jeden Gegenstand die seinen eigenen Abmes-



Textfig. 5. Antike, „winkelperspektivische“ Konstruktion eines rechtwinkligen Innenraums („Raumkastens“). Oben: Grundriß. Mitte: Aufriß. Unten: perspektivisches Bild, gewonnen durch Kombination der auf dem „Projektionskreis“ abgeschnittenen Strecken.

Textfig. 5.

sungen und seiner Lage zum Auge entsprechende Scheingröße eindeutig festlegt, ist das sub specie des Fluchtachsenprinzips unmöglich, da hier der Strahlensatz keine Geltung besitzt, — was sich sehr schlagend darin ausdrückt, daß dieses Fluchtachsenprinzip niemals zur widerspruchsfreien Verkürzung eines Schachbrettmusters führen kann: die Mittelquadrate werden im Verhältnis zu ihren Nachbarquadraten entweder zu groß oder zu klein, woraus sich eine peinliche Unstimmigkeit ergibt, die schon die Antike, vor allem aber das spätere Mittelalter, das jene Konstruktion in weiten Kunstgebieten wieder aufgenommen hat, durch ein Schildchen, eine Guirlande, ein Gewandstück oder ein anderes perspektivisches Feigenblatt zu verdecken gesucht hatte[21]); und die Diagonalen eines so konstruierten Schachbrettes können nur dann geradlinig durchlaufen, wenn die Tiefenabstände der rückwärtigen Hälfte nach hinten zu anwachsen, anstatt, wie sie sollten, abzunehmen, während umgekehrt, wenn die Tiefenabstände sich stetig vermindern, die Diagonalen gebrochen erscheinen.

Das scheint nun an und für sich eine rein mathematische und keine künstlerische Angelegenheit zu sein, denn mit Recht darf man sagen, daß die größere oder geringere Fehlerhaftigkeit, ja selbst die völlige Abwesenheit einer perspektivischen Konstruktion nichts mit dem künstlerischen Wert zu tun hat (wie freilich auch umgekehrt die strenge Beobachtung der perspektivischen Gesetze in keiner Weise die künstlerische „Freiheit" zu gefährden braucht). Allein wenn Perspektive kein Wertmoment ist, so ist sie doch ein Stilmoment, ja mehr noch: sie darf, um Ernst Cassirers glücklich geprägten Terminus auch für die Kunstgeschichte nutzbar zu machen, als eine jener „symbolischen Formen" bezeichnet werden, durch die „ein geistiger Bedeutungsinhalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird"; und es ist in diesem Sinne für die einzelnen Kunstepochen und Kunstgebiete wesensbedeutsam, nicht nur ob sie Perspektive haben, sondern auch welche Perspektive sie haben.

Die klassische antike Kunst war eine reine Körperkunst gewesen, die nur das nicht bloß Sicht-, sondern auch Greifbare als künstlerische Wirklichkeit anerkannte, und die stofflich drei-dimensionale, funktional und proportionsmäßig fest bestimmte und dadurch stets irgendwie anthropomorphisierte Einzelelemente nicht malerisch zur Raumeinheit verband, sondern tektonisch oder plastisch zum Gruppengefüge zusammensetzte; und auch als der Hellenismus neben dem Wert des von innen heraus bewegten Körpers auch die Reize der von außen betrachteten Oberfläche zu bejahen, und (was damit aufs engste zusammenhängt) neben der belebten Natur die unbelebte, neben dem Plastisch-

Schönen das Malerisch-Häßliche oder Vulgäre, neben den festen Körpern die sie umgebende und verbindende Räumlichkeit als darstellungswürdig zu empfinden beginnt, heftet sich die künstlerische Vorstellung immer noch so weit an die Einzeldinge, daß der Raum nicht als etwas empfunden wird, was den Gegensatz zwischen Körper und Nichtkörper übergreifen und aufheben würde, sondern gewissermaßen nur als das, was zwischen den Körpern übrigbleibt. So wird er künstlerisch teils durch ein bloßes Übereinander, teils durch ein noch unkontrollierbares Hintereinander zur Anschauung gebracht, und selbst da, wo die hellenistische Kunst — auf römischem Boden — bis zur Darstellung des wirklichen Interieurs oder der wirklichen Landschaft vorschreitet, ist diese bereicherte und erweiterte Welt noch keine vollkommen vereinheitlichte, d. h. keine solche, innerhalb derer die Körper und ihre freiräumlichen Intervalle nur die Differenzierungen oder Modifikationen eines Continuums höherer Ordnung wären. Die Tiefenabstände werden fühlbar, aber sie sind nicht durch einen bestimmten „modulus“ ausdrückbar; die verkürzten Orthogonalen konvergieren, aber sie konvergieren (wenngleich auf Architekturdarstellungen in der Regel das Steigen der Bodenlinien und das Fallen der Deckenlinien beobachtet wird) doch nie nach einem einheitlichen Horizont, geschweige denn nach einem einheitlichen Zentrum[22]); die Größen nehmen im allgemeinen nach hinten zu ab, aber diese Abnahme ist keineswegs eine stetige, ja sie wird immer wieder durch „aus dem Maßstab fallende“ Figuren unterbrochen; die Veränderungen, die Form und Farbe der Körper durch die Distanz und das dazwischenliegende Medium erfahren, werden mit einer so virtuosen Kühnheit zur Darstellung gebracht, daß der Stil solcher Gemälde als Vorläufer, ja als Parallelerscheinung des modernen Impressionismus hat angesprochen werden können, allein es kommt nie zu einer einheitlichen „Beleuchtung“.[23]) So bleibt auch da, wo mit dem Begriff der Perspektive als „Durchsehung“ dermaßen Ernst gemacht wird, daß wir durch die Interkolumnien einer Pfeilerstellung in eine durchlaufende Landschaftsszenerie hinauszublicken glauben sollen (vgl. Abb. 5), der dargestellte Raum ein Aggregatraum, — nicht wird er zu dem, was die Moderne verlangt und verwirklicht: zum Systemraum.[24]) Und gerade von hier aus wird deutlich, daß der antike „Impressionismus“ doch nur ein Quasi-Impressionismus ist. Denn die moderne Richtung, die wir mit diesem Namen bezeichnen, setzt stets jene höhere Einheit über dem Freiraum und über den Körpern voraus, so daß ihre Beobachtungen von vornherein durch diese Voraussetzung ihre Richtung und ihre Einheit erhalten; und sie kann daher auch durch eine noch so weit getriebene

Entwertung und Auflösung der festen Form die Stabilität des Raumbildes und die Kompaktheit der einzelnen Dinge niemals gefährden, sondern nur verschleiern — während die Antike, mangels jener übergreifenden Einheit, jedes Plus an Räumlichkeit gleichsam durch ein Minus an Körperlichkeit erkaufen muß, sodaß der Raum tatsächlich von und an den Dingen zu zehren scheint; und ebendies erklärt die beinahe paradoxe Erscheinung, daß die Welt der antiken Kunst, solange man auf die Wiedergabe des zwischenkörperlichen Raumes verzichtet, sich der modernen gegenüber als eine festere und harmonischere darstellt, sobald man aber den Raum in die Darstellung miteinbezieht, am meisten also in den Landschaftsbildern, zu einer sonderbar unwirklichen, widerspruchsvollen, traumhaft-kimmerischen wird.[25])

So ist also die antike Perspektive der Ausdruck einer bestimmten, von dem der Moderne grundsätzlich abweichenden Raumanschauung (die freilich, im Gegensatz zu der z. B. von Spengler vertretenen Auffassung, nichtsdestoweniger durchaus als Raumanschauung bezeichnet werden muß), und damit einer ebenso bestimmten und von der der Moderne ebenso abweichenden Weltvorstellung. Und erst von hier aus wird es verständlich, wenn die antike Welt sich stets mit einer, wie Goethe es ausdrückt, „so schwankenden, ja falschen" Wiedergabe des Raumeindrucks begnügen konnte[26]); warum hat nicht schon sie den scheinbar so kleinen Schritt getan, die Sehpyramide plan zu durchschneiden und dadurch zu einer wahrhaft exakten und systematischen Raumkonstruktion vorzudringen? Gewiß, das konnte nicht geschehen, solange das Winkelaxiom der Theoretiker in Geltung stand; aber warum hat man sich nicht schon damals, wie anderthalb Jahrtausende später, über dasselbe hinweggesetzt? Man hat es deshalb nicht getan, weil jenes Raumgefühl, das in der bildenden Kunst seinen Ausdruck suchte, den Systemraum gar nicht verlangte; und ebensowenig wie dieser Systemraum den Künstlern der Antike vorstellbar war, ist er den Philosophen der Antike denkbar gewesen (daher es als geradezu unmethodisch erscheinen müßte, wenn man die Frage „ob die Antike eine Perspektive gehabt habe?" noch immer, wie in den Tagen Perraults und Salliers, Lessings und Klotzens, mit der Frage identifizieren wollte: „ob die Antike unsere Perspektive gehabt habe?"). Denn, so verschiedenartig die Raumtheorien der Antike auch gewesen sind, keine von ihnen ist dazu gelangt, den Raum als ein System von bloßen Relationen zwischen Höhe, Breite und Tiefe zu definieren[27]), sodaß (sub specie eines „Koordinatensystems") der Unterschied zwischen „vorn" und „hinten", „hier" und „dort", „Körper" und „Nichtkörper" sich in dem höheren und abstrakteren Begriff der dreidimensionalen Ausdehnung oder gar, wie Arnold Geulincx es ausdrückt,

des „corpus generaliter sumptum" aufgelöst hätte; sondern stets bleibt das Ganze der Welt etwas von Grund aus Diskontinuierliches — sei es, daß Demokrit die Welt zunächst als eine rein körperliche aus kleinsten Teilen aufbaut, und dann (nur um denselben eine Bewegungsmöglichkeit zu sichern) das unendliche „Leere" als ein μὴ ὄν (wenn auch als Korrelat zum ὄν Erforderliches) hinzupostuliert, — sei es, daß Plato der Welt der auf geometrisch gestaltete Körperformen zurückführbaren Elemente den Raum als deren gestaltlose, ja gestaltfeindliche ὑποδοχή gegenübertreten läßt, — sei es endlich, daß Aristoteles dem Allgemeinraum (τόπος κοινός) mit einer im Grunde ganz unmathematischen Herübernahme des Qualitativen in das Gebiet des Quantitativen sechs Dimensionen (διαστάσεις, διαστήματα) zuschreibt (oben und unten, vorn und hinten, rechts und links), während er den Einzelkörper durch drei Dimensionen (Höhe, Breite, Tiefe) ausreichend bestimmt sein läßt, und dabei diesen „Allgemeinraum" seinerseits nur als die letzte Grenze eines allergrößten Körpers, nämlich der äußersten Himmelssphäre, auffaßt — genau wie der spezifische Ort der Einzeldinge (τόπος ἴδιος) für ihn die Grenze des Einen gegen das Andere ist[28]). Vielleicht drückt diese aristotelische Raumlehre mit besonderer Deutlichkeit die Tatsache aus, daß das antike Denken noch nicht vermochte, die konkret erlebbaren „Eigenschaften" des Raumes, und namentlich den Unterschied zwischen „Körper" und „Nichtkörper" auf den Generalnenner einer „substance étendue" zu bringen: die Körper gehen nicht auf in einem homogenen und unbegrenzten System von Größenrelationen, sondern sie sind die aneinandergefügten Inhalte eines begrenzten Gefäßes. Denn wie es für Aristoteles kein „quantum continuum" gibt, in dem das Sosein der Einzeldinge sich auflösen würde, so gibt es für ihn auch kein ἐνεργείᾳ ἄπειρον, das über das Dasein der Einzeldinge (denn modern gesprochen wäre ja auch die Fixsternsphäre nur ein „Einzelding") hinausgriffe.[29]) Und gerade hier zeigt sich besonders deutlich, daß der „ästhetische Raum" und der „theoretische Raum" den Wahrnehmungsraum jeweils sub specie einer und derselben Empfindung umgeformt zeigen, die in dem einen Falle anschaulich symbolisiert, in dem andern aber logifiziert erscheint.

III.

Wo die Arbeit an bestimmten künstlerischen Problemen so weit vorangeschritten ist, daß — von den einmal angenommenen Voraussetzungen aus — ein Weitergehen in derselben Richtung unfruchtbar erscheint, pflegen jene großen Rückschläge oder besser Umkehrungen einzutreten, die, oft mit dem Überspringen der Führerrolle auf ein neues Kunstgebiet oder eine neue Kunstgattung verbunden, gerade durch eine Preisgabe

des schon Errungenen, d. h. durch eine Rückkehr zu scheinbar „primitiveren" Darstellungsformen, die Möglichkeit schaffen, das Abbruchsmaterial des alten Gebäudes zur Aufrichtung eines neuen zu benutzen, — die gerade durch die Setzung einer Distanz die schöpferische Wiederaufnahme der früher schon in Angriff genommenen Probleme vorbereiten. So sehen wir Donatello nicht aus dem abgeblaßten Klassizismus der Arnolfo-Epigonen, sondern aus einer entschieden gotischen Richtung herauswachsen; so mußten die mächtigen Gestalten Konrad Witzens erst durch die zierlicheren Geschöpfe Wohlgemuts und Schongauers abgelöst werden, ehe Dürers Apostelbilder möglich wurden; und so steht zwischen der Antike und der Neuzeit das Mittelalter, das den größten jener „Rückschläge" darstellt, und dessen kunstgeschichtliche Mission es war, das, was sich dort als eine (wenn auch noch so raffiniert verbundene) Vielheit von Einzeldingen dargestellt hatte, zur wirklichen Einheit zusammenzuschmelzen. Der Weg zu dieser neuen Einheit führt aber — nur scheinbar paradoxerweise — zunächst über die Zerschlagung der bestehenden, d. h. zur Erstarrung und Isolierung der ehemals durch körperlich-mimische und räumlich-perspektivische Verbindung zusammengeschlossenen Einzeldinge. Mit dem Ausgang des Altertums, und im Zusammenhang mit dem Anwachsen der orientalischen Einflüsse (deren Hervortreten freilich auch hier nicht Ursache, sondern Symptom und Werkzeug der neuen Entwicklung ist) beginnt die frei-vertiefte Landschaft und der geschlossene Innenraum sich zu zersetzen; das scheinbare Hintereinander weicht wieder dem Über- und Nebeneinander; die einzelnen Bildelemente, seien es nun Figuren, Gebäude oder Landschaftsmotive, bisher teils Inhalte, teils Komponenten einer zusammenhängenden Räumlichkeit, verwandeln sich in wenn auch noch nicht vollkommen eingeebnete, so doch durchaus auf die Ebene bezogene Formen, die sich von Goldgrund oder von neutraler Folie abheben und ohne Rücksicht auf die bisherige kompositorische Logik aneinandergereiht werden. Diese Entwicklung läßt sich in den Hervorbringungen des zweiten bis sechsten Jahrhunderts nach Christo fast Schritt für Schritt verfolgen[30]); besonders bemerkenswert erscheint ein Werk wie das hier vorgeführte Abrahamsmosaik aus San Vitale in Ravenna (Abb. 6), weil wir die Zersetzung der perspektivischen Idee hier geradezu handgreiflich feststellen können: nicht nur die Pflanzen, sondern auch die Erdformationen, in den Odysseelandschaften vom Bildrand als einem bloßen „Fensterrahmen" überschnitten, müssen sich jetzt der Kurve desselben anbequemen. Es kann kaum deutlicher ausgesprochen werden, daß das Gesetz des durch den Bildrand nur ausgeschnittenen Raumes nun wieder dem Gesetz der durch ihn begrenzten Fläche zu weichen beginnt, die nicht durchschaut, sondern gefüllt werden will, und der zu-

liebe schließlich auch die „Verkürzungen“ der hellenistisch-römischen Kunst, indem sie ihres ursprünglich raumerschließenden Darstellungssinnes verlustig gehen, dabei aber ihre linear fixierbare Formerscheinung beibehalten, die sonderbarsten, oft aber ungemein ausdrucksvollen Umdeutungen erfahren: der ehemalige „Durchblick“ beginnt sich zu schließen. Zugleich aber zeigt sich, wie gerade hier die einzelnen Bildelemente, die ihren mimisch-körperlichen Bewegungszusammenhang und ihren perspektivischen Raumzusammenhang fast völlig verloren haben, zu einem neuen und in gewissem Sinn innigeren Zusammenhang verbunden werden können: gleichsam zu einem immateriellen, aber lückenlosen Gewebe, innerhalb dessen der rhythmische Wechsel von Farbe und Gold oder, in der Reliefplastik, der rhythmische Wechsel von Hell und Dunkel eine, wenn auch nur koloristische oder luminaristische, Einheitlichkeit herstellt — eine Einheitlichkeit, deren besondere Form wiederum in der Raumauffassung der gleichzeitigen Philosophie ihr theoretisches Analogon findet: in der Lichtmetaphysik des heidnischen und christlichen Neuplatonismus. „Der Raum ist nichts anderes als das feinste Licht“, heißt es bei Proklos[31]) — womit die Welt, genau wie in der Kunst, zum erstenmal als ein Kontinuum begriffen, zugleich aber ihrer Kompaktheit und Rationalität beraubt erscheint: der Raum hat sich zu einem homogenen und, wenn man so sagen darf, homogenëisierenden, aber unmeßbaren, ja dimensionslosen Fluidum umgebildet.

So mußte der nächste Schritt auf dem Wege zum modernen „Systemraum“ zunächst einmal dazu führen, die nunmehr vereinheitlichte, aber luminaristisch fluktuierende Welt aufs neue zu einer substantiellen und meßbaren zu machen, freilich durchaus nicht im Sinn antiker, sondern eben mittelalterlicher Substantialität und Meßbarkeit. Schon in der byzantinischen Kunst bekundet sich (wenn auch durch eine immer wieder hervorbrechende Parteinahme für den antiken Illusionismus vielfach gehemmt und streckenweise zurückgedrängt) das Streben, die Reduktion des Raumes auf die Fläche konsequent weiterzuführen (denn die Welt der altchristlich-spätantiken Kunst ist ja noch keine rein zeichnerische Flächenwelt, sondern noch immer eine, wenn auch schon überall auf die Fläche bezogene, Raum-Körper-Welt), und gleichzeitig dasjenige Element, das innerhalb dieser neuen Flächenhaftigkeit das einzige Mittel der Verfestigung und Systematisierung bedeuten konnte, in seinem Werte zu steigern: die Linie. Allein auch die byzantinische Kunst, im Grunde nie durch einen scharfen Schnitt von der antiken Überlieferung abgelöst, hat diese Entwicklung nicht bis zum grundsätzlichen Bruch mit den Prinzipien der Spätantike durchgeführt (wie sie auch umgekehrt nicht eigentlich zu einer „Renaissance“ gelangt ist). Sie kann sich gleichsam nicht

entschließen, die Welt vollkommen zeichnerisch statt malerisch zu formen (daher ihr Festhalten am Mosaik, das seiner Natur nach die Eigenschaft hat, die unerbittlich zweidimensionale Struktur der nackten Wand durch ein darüber hingebreitetes schimmerndes Gewebe zu verhüllen); die Lichtbahnen und Schattenfurchen des antiken und spätantiken Illusionismus werden wohl zu linienähnlichen Gebilden verhärtet, allein die ursprünglich malerische Bedeutung dieser Gebilde wird nie so völlig vergessen, daß sie zu bloßen Grenzkonturen werden würden; und was das Perspektivische anbetrifft, so ist diese Kunst zwar dazu gelangt, die Landschaftsmotive und Architekturgebilde nur mehr als Versatzstücke vor neutraler Folie zu verwenden, aber sie hören doch nicht auf, als wenn auch nicht mehr Raum-umschließende, so doch irgendwie Raum-andeutende Elemente zu wirken — so daß der Byzantinismus, was uns besonders wichtig ist, bei aller Desorganisation des Ganzen dennoch die einzelnen Bestandteile der antiken perspektivischen Raumgebilde bewahren und für die abendländische Renaissance bereitstellen konnte.[32])

Weit radikaler als der südosteuropäische Byzantinismus hat die Kunst des nordwesteuropäischen Abendlandes (dessen Grenze jedoch im Mittelalter nicht so sehr durch die Alpen, als durch den Apennin bezeichnet wird) die spätantike Überlieferung umgeformt: nach der vergleichsweise retrospektiven und gerade dadurch propädeutischen Epoche der karolingischen und ottonischen „Renaissancen"[33]) bildet sich derjenige Stil heraus, den wir den „romanischen" zu nennen pflegen, und der, um die Mitte des XII. Jahrhunderts voll ausgereift, die in Byzanz nie ganz vollzogene Abkehr von der Antike vollendet. Jetzt ist die Linie nur noch Linie, d. h. ein graphisches Ausdrucksmittel sui generis, das seinen Sinn in der Begrenzung und Ornamentierung von Flächen erfüllt, und die Fläche ihrerseits ist nur noch Fläche, d. h. nicht mehr die wenn auch noch so vage Andeutung einer immateriellen Räumlichkeit, sondern die unbedingt zweidimensionale Oberfläche eines materiellen Bildträgers. Wie dieser Stil — von der nächstfolgenden Epoche sehr konsequent im Sinne einer weiteren Systematisierung und Tektonisierung fortgebildet — die letzten Überbleibsel der antik-perspektivischen Anschauung vernichtet, mag — als eines für unzählige — das wohlbekannte Beispiel des Wasserbergs verdeutlichen, in den sich der perspektivisch verkürzte Jordan der Taufdarstellungen verwandelt hat:[34]) die byzantinische und byzantinisierende Malerei läßt in der Regel die Form der nach der Tiefe zu konvergierenden Flußufer und die schimmernde Durchsichtigkeit des Wassers noch deutlich erkennen — die reine Romanik (der Übergang kündet sich schon um das Jahr 1000 an) bildet mit immer

größerer Entschiedenheit die malerisch charakterisierten Wasserwellen zum plastisch-verfestigten Wasserberge, die raumbezeichnende Scheinkonvergenz zur „ornamentalen“ Flächenform um: aus dem horizontal verkürzten Fluß, der den Christuskörper durchschimmern ließ, wird eine senkrecht ansteigende Kulisse, hinter der er verschwindet (gelegentlich sogar eine Mandorla, die ihn gewissermaßen umrahmt) — aus dem flachen Ufer, das den Täufer trug, wird eine Stufenfolge, die er erklimmen muß.

Mit dieser radikalen Umformung, so scheint es, ist ein für alle Mal auf jede Raumillusion verzichtet worden; und dennoch bedeutet gerade sie die Vorbedingung für die Entstehung der wahrhaft neuzeitlichen Raumanschauung. Denn wenn die romanische Malerei Körper und Raum in gleicher Weise und mit gleicher Entschiedenheit auf die Fläche reduziert, so hat sie gerade damit die Homogeneität zwischen diesem und jenen zum erstenmal recht eigentlich besiegelt und befestigt, indem sie ihre lockere optische Einheit in eine feste und substantielle verwandelte: von nun an sind Körper und Raum auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden, und wenn sich in der Folge der Körper aus der flächenhaften Bindung wieder befreit, so kann er nicht wachsen, ohne daß der Raum in gleichem Maße mit ihm wüchse. Dieser Prozeß aber vollzieht sich am durchgreifendsten (und mit den nachhaltigsten Wirkungen) in der hochmittelalterlichen Plastik. Auch diese erlebt denselben Umwertungs- und Konsolidierungsprozeß wie die Malerei — auch sie stößt alle Reste des antiken Illusionismus ab und zeigt die malerisch bewegte, durch Licht und Schatten aufgelockerte Oberfläche in eine stereometrisch zusammengefaßte, durch zeichnerische Konturen gegliederte verwandelt; auch sie schafft zwischen den Figuren und deren räumlicher Umgebung, d.h. ihrer Hintergrundsfläche, eine unlösliche Einheit — nur daß diese Einheit ein dreidimensionales Vorschwellen der Form nicht hindert. Jetzt ist eine Relieffigur nicht mehr ein Körper, der vor einer Wand oder in einer Nische stünde, sondern Figur und Reliefgrund sind die Erscheinungsformen einer und derselben Substanz, und zum erstenmal in Europa entsteht daher eine Bauplastik, die nicht, wie das antike Metopenrelief oder die antike Karyatide, ins Bauwerk hinein- oder ans Bauwerk herangesetzt wird, sondern die unmittelbare Ausgestaltung der Baumasse selber bedeutet. Die romanische Portalstatue ist plastisch ausgestalteter Gewändepfosten, die romanische Relieffigur plastisch ausgestaltete Wand. So findet der Stil der reinen Fläche, den die Malerei herausgebildet hatte, in der Skulptur sein Gegenstück in einem Stil der reinen Masse, d. h. die Werke besitzen wieder Dreidimensionalität und Substantialität, aber — im Gegensatz zu denen der Antike — nicht die Dreidimensionalität und Substantialität von

„Körpern", deren Zusammenhang (wenn wir unsre eigenen Worte wiederholen dürfen) für den künstlerischen Eindruck durch ein Verbundensein unterscheidbarer Teile von individuell bestimmter Ausdehnung, individuell bestimmter Form und individuell bestimmter Funktion („Organe") gewährleistet wird, sondern die Dreidimensionalität und Substantialität einer homogenen Substanz, deren Zusammenhang für den künstlerischen Eindruck durch ein Verbundensein ununterscheidbarer Teile von gleichartiger, nämlich unendlich kleiner, Ausdehnung, gleichartiger Form und gleichartiger Funktion („Partikel") gewährleistet wird. Und wenn nun die Kunst der hohen Gotik — derselben hohen Gotik, die in Vitellio, Peckham und Roger Bacon die antike Optik, und in Thomas von Aquino (wenn auch mit bezeichnenden Veränderungen)[35] die aristotelische Raumlehre wiederbelebt — diese „Masse" wieder in quasi-körperliche Gebilde differenziert, wenn sie die Statue wieder als selbständig entwickeltes Gebilde aus der Wand heraustreten läßt und die Relieffigur fast freiplastisch vom Grunde löst, so bedeutet diese Renaissance des Körper-Gefühls zwar ebenfalls in gewissem Sinn eine Wiederannäherung an die Antike (wie sie denn auch an mehreren Orten tatsächlich von einem ganz neuartig vertieften Bedürfnis nach künstlerischer Rezeption derselben begleitet war), allein das Ergebnis war nicht die Rückkehr zum Altertum, sondern der Durchbruch zur „Moderne". Denn indem die wiederverkörperlichten Bauglieder der gotischen Kathedralen ebenso wie ihre wieder zur „Plastik" entfalteten Statuen und Relieffiguren dennoch nicht aufhören konnten, die Teileinheiten jenes homogenen Ganzen zu bilden, dessen Einheit und Unteilbarkeit durch die Romanik ein für allemal sichergestellt war, vollzieht sich — man möchte sagen automatisch — zugleich mit der Emanzipation der plastischen Körper die Emanzipation einer diese Körper in sich befassenden Raumsphäre. Und es ist ausdrucksvollste Symbolik, wenn die hochgotische Statue nicht leben kann ohne den Baldachin, der sie nicht nur mit dem Massenverbande des Bauwerks verknüpft, sondern ihr auch ein bestimmtes Stück Freiraum abgrenzt und zuordnet, und wenn das Relief seine tiefschattende Bogenbedachung erhält, die ebenfalls die Aufgabe erfüllt, den nunmehr plastisch emanzipierten Figuren eine bestimmte Raumzone zu sichern und ihr Aktionsfeld geradezu zur Bühne zu machen (Abb. 17). Noch ist — genau wie der hochgotische Kirchenbau zwar dezidierter Raumbau ist, aber zunächst noch in eine Anzahl deutlich geschiedener Einzeljoche zerlegt wird, die erst in der Spätgotik ineinander verfließen — diese Bühne eine begrenzte; aber sie ist in dieser ihrer Begrenztheit doch schon das Stück einer Welt, die, wenn auch zunächst noch aus begrenzten und lediglich addierbaren Raumzellen aufgebaut, doch

ihrer Natur nach bereits einer unbegrenzten Ausdehnung fähig erscheint, und innerhalb derer Körper und Freiraum bereits als die gleichwertigen Ausdrucksformen einer homogenen und untrennbaren Einheit zu gelten beginnen, — genau wie die von der scholastischen Philosophie begeistert aufgenommene Raumlehre des Aristoteles insofern eine grundsätzliche Umdeutung erfuhr, als über der Endlichkeit des empirischen Kosmos die Unendlichkeit des göttlichen Daseins und Wirkens vorausgesetzt wurde. Diese Unendlichkeit wird zwar — im Gegensatz zu der neuzeitlichen Anschauung, die sich seit etwa 1350 durchzusetzen beginnt — noch nicht als in der Natur realisiert gedacht, wohl aber bedeutet sie, im Gegensatz zu der genuin aristotelischen Auffassung, bereits ein echtes ἐνεργείᾳ ἄπειρον, das zwar zunächst auf eine übernatürliche Sphäre beschränkt bleibt, sich aber grundsätzlich auch in der natürlichen auswirken könnte.[36]) —

Und nunmehr läßt sich beinahe voraussagen, wo die „moderne“ Perspektive sich anbahnen wird: da, wo das an der Architektur und namentlich an der Plastik erstarkte nordisch-gotische Raumgefühl[37]) sich der in der byzantinischen Malerei nur bruchstückweise bewahrten Architektur- und Landschaftsformen bemächtigt und sie zu einer neuen Einheit zusammenschweißt. Und in der Tat sind es die beiden großen Maler, in deren Stil auch sonst die große Synthese des Gotischen mit dem Byzantinischen sich vollzieht, die die moderne perspektivische Raumanschauung begründet haben: Giotto und Duccio. In ihren Werken zeigen sich zum ersten Mal wieder geschlossene Innenräume, die wir in letzter Linie nur verstehen können als malerische Projektionen jener „Raumkästen“, wie sie die nordische Gotik plastisch gestaltet hatte, — aber zusammengesetzt aus denjenigen Elementen, die in der Kunst des Byzantinismus bereitlagen. Denn diese Elemente, obgleich die Forschung es vielfach bestritten hat[38]), lagen in der Tat in den Hervorbringungen der „maniera greca“ bereit. Ein Mosaik des Florentiner Baptisteriums (Abb. 19) zeigt in einem fingierten Konsolengesims die uns so wohl bekannte Fluchtachsenkonstruktion, ja es zeigt bereits die perspektivisch dargestellte Kassettendecke des Innenraums, aber es entbehrt der Bodenangabe und einer klaren Andeutung der Seitenwände.[39]) Umgekehrt zeigt ein Mosaik in Monreale (Abb. 18) die verkürzt in die Tiefe geführten Seitenwände, aber wiederum ohne Boden und diesmal ohne Deckenangabe, so daß, realistisch interpretiert, das Abendmahl in einen freien Hof verlegt erscheint. Und eine andere Darstellung der gleichen Folge (Abb. 20) gibt zwar dem Fußboden bereits ein verkürztes Fliesenmuster, dessen Tiefenlinien, wenn auch nach zwei

verschiedenen Zentren, sogar schon ziemlich „richtig" konvergieren — nur steht nun wieder dieses Fliesenmuster in keiner Weise mit den übrigen Architekturbestandteilen in Zusammenhang, und es hört bezeichnenderweise ziemlich genau da auf, wo die Figurenkomposition anfängt[40]), so daß die dargestellten Objekte zum größten Teil mehr über, als auf dem Fußboden zu stehen scheinen. — So läßt sich die Räumlichkeit der reifen Trecentokunst — denn für die Landschaft gilt mutatis mutandis dasselbe, wie für den Innenraum — gleichsam ex post aus ihren Elementen aufbauen, nur daß es eben des gotischen Raumsinns bedurfte, um diese disjecta membra zur Einheit zusammenzuschließen.

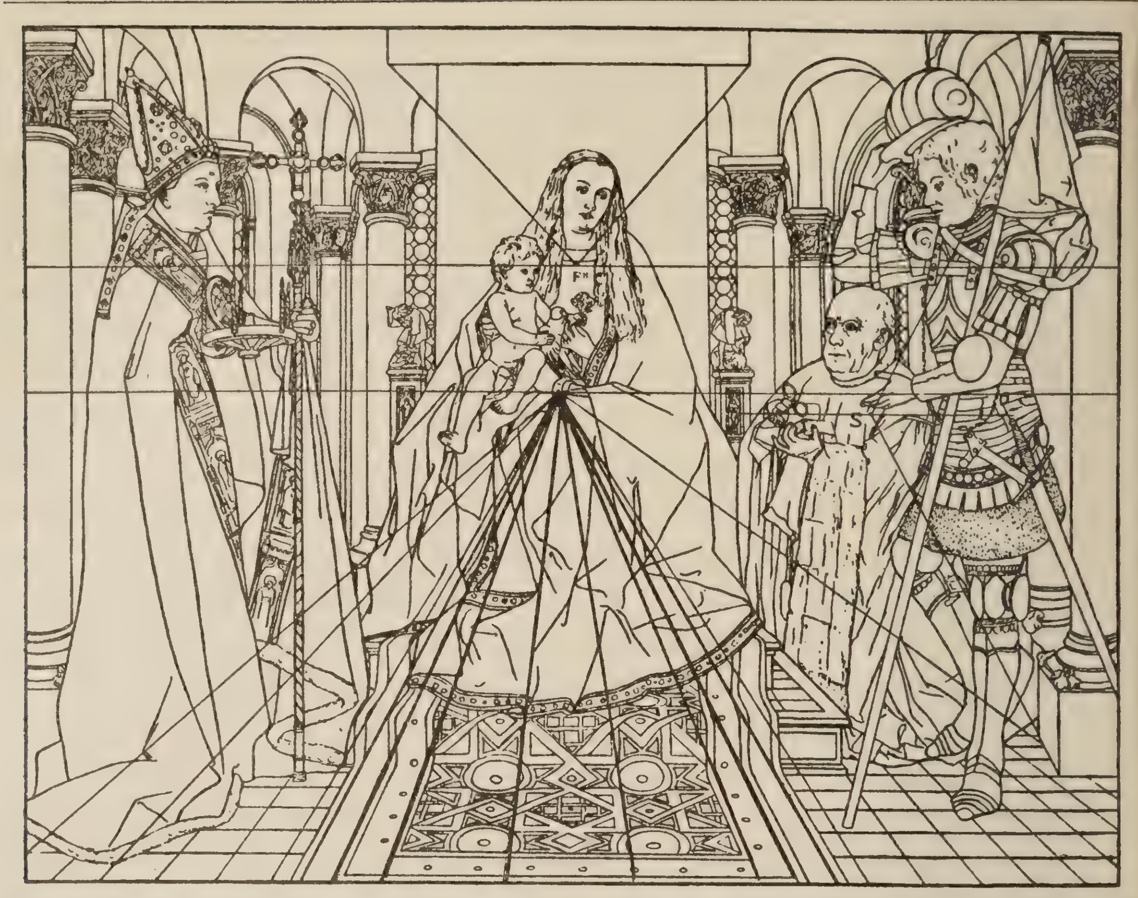
Mit dieser Leistung Giottos und Duccios beginnt die Überwindung des mittelalterlichen Darstellungsprinzips. Denn die Darstellung eines geschlossenen und deutlich als Hohlkörper empfundenen Innenraums bedeutet mehr, als eine gegenständliche Konsolidierung — sie bedeutet eine Revolution in der formalen Bewertung der Darstellungsfläche: diese ist nun nicht mehr die Wand oder die Tafel, auf die die Formen einzelner Dinge und Figuren aufgetragen sind, sondern sie ist wieder die durchsichtige Ebene, durch die hindurch wir in einen, wenn auch noch allseitig begrenzten, Raum hineinzublicken glauben sollen: wir dürfen sie bereits als „Bildebene" in dem prägnanten Sinne dieses Wortes bezeichnen. Der seit der Antike versperrte „Durchblick" hat sich aufs neue zu öffnen begonnen, und wir ahnen die Möglichkeit, daß das Gemälde wieder zum „Ausschnitt" aus einer unbegrenzten, nur der Antike gegenüber fester und einheitlicher organisierten Räumlichkeit wird. — Freilich, es sollte noch einer uns heute kaum mehr ganz vorstellbaren Summe von Arbeit bedürfen, ehe dies Ziel erreicht werden konnte. Denn Duccios Räumlichkeit (Abb. 21) ist nicht nur eine begrenzte insofern, als sie vorn in der „Bildebene", hinten in der rückwärtigen Zimmerwand und seitlich in den Orthogonalwänden ihren Abschluß findet: sie ist auch eine widerspruchsvolle insofern, als die Dinge, z. B. in unserer Tafel der Abendmahlstisch, nicht eigentlich in, sondern vor diesem Raumkasten zu stehen scheinen, und als die Tiefenlinien bei asymmetrischer Ansicht (also etwa bei seitlich stehenden Gebäuden oder Möbelstücken) noch annähernd parallel laufen, während sie bei symmetrischer Ansicht (also da, wo die Mittelachse des Bildes mit der Mittelachse der dargestellten Gegenstände zusammenfällt) bereits annähernd nach einem Fluchtpunkt oder, innerhalb vertikaler Ebenen, doch wenigstens nach einem Horizont orientiert sind.[41]) Aber auch selbst innerhalb einer solchen symmetrischen Ansicht wird da, wo die Decke in mehrere Abschnitte geteilt ist, zwischen dem Mittelteil und seinen Nachbarstücken unterschieden; denn nur die Tiefenlinien des erste-

ren konvergieren nach jener gemeinsamen Fluchtregion, die der letzteren aber weichen mehr oder weniger stark davon ab.[42]) Es ist also zunächst nur die perspektivische Vereinheitlichung einer „Partialebene", noch nicht aber die perspektivische Vereinheitlichung einer Gesamtebene, geschweige denn die perspektivische Vereinheitlichung des ganzen Raumes erreicht. In der nächsten Künstlergeneration, soweit sie überhaupt an dem Problem der Perspektive Interesse nahm, tritt daher eine merkwürdige Spaltung ein. Man scheint sehr lebhaft das Bedürfnis nach einer gewissen Klärung und Systematisierung der Duccioschen „Perspektive" empfunden zu haben, aber man erreicht dieselbe auf verschiedenen Wegen: ein Teil der Maler — gewissermaßen die Konservativen — schematisiert das Fluchtachsenverfahren, über das Duccio sozusagen schon heraus war[43]), und bildet es im Sinne einer reinen Parallelkonstruktion zurück, z. B. Ugolino da Siena, Lorenzo di Bicci, oder der unbekannte Meister eines Straßburger Bildes, der dem ominösen Problem der Mittelpartie durch einen dachreiterartigen Aufsatz aus dem Wege zu gehen versucht.[44]) Andere Künstler dagegen, gewissermaßen die Fortschrittlichen, vervollkommnen und systematisieren dasjenige Verfahren, das bei Duccio nur auf den mittleren Deckenabschnitt Anwendung gefunden hat, dem sie jedoch jetzt auch die Darstellung des Fußbodens unterwerfen: Es sind vor allen Dingen die Brüder Lorenzetti, die diesen wichtigen Schritt getan haben. Was ein Bild wie Ambrogio Lorenzettis Verkündigung vom Jahre 1344 (Abb. 22) so bedeutsam macht, ist einmal die Tatsache, daß hier die sichtbaren Orthogonalen der Grundebene zum ersten Male sämtlich, und ohne Zweifel mit vollem mathematischen Bewußtsein, nach einem Punkte orientiert sind (denn die Entdeckung des Fluchtpunkts, als des „Bildes der unendlich fernen Punkte sämtlicher Tiefenlinien", ist gleichsam das konkrete Symbol für die Entdeckung des Unendlichen selbst), sodann aber die vollkommen neue Bedeutsamkeit, die dieser Grundebene als solcher zukommt: sie ist nicht mehr die Bodenfläche eines rechts und links abgeschlossenen Raumkastens, der mit den seitlichen Bildrändern zu Ende ist, sondern die Grundfläche eines Raumstreifens, der, wenn auch hinten noch durch den alten Goldgrund und vorn noch durch die Bildebene begrenzt, doch seitlich beliebig weit ausgedehnt gedacht werden kann. Und, was vielleicht noch wichtiger ist: die Grundebene dient nunmehr deutlich der Absicht, uns sowohl die Maße, als auch die Distanzen der auf ihr angeordneten Einzelkörper ablesen zu lassen. Das schachbrettartige Fliesenmuster — rein motivisch, wie wir gesehen haben, bereits in den byzantinisierenden

Mosaiken von Monreale vorbereitet, dort aber keineswegs in diesem neuen Sinne ausgenutzt — läuft jetzt tatsächlich unter den Figuren hin und wird damit zum Index für die Raumwerte, und zwar sowohl für die der Einzelkörper, als für die der Intervalle: wir können diese wie jene — und damit auch das Ausmaß jeder Bewegung — durch die Anzahl der Bodenquadrate geradezu zahlenmäßig ausdrücken, und man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, daß ein in diesem Sinne verwendetes Fliesenmuster (ein von nun an mit einem erst von hier aus ganz verständlichen Fanatismus wiederholtes und abgewandeltes Bildmotiv) gleichsam das erste Beispiel eines Koordinatensystems darstelle, das den modernen „Systemraum" in einer künstlerisch konkreten Sphäre veranschaulicht, noch ehe das abstrakt-mathematische Denken ihn postuliert hatte; und in der Tat sollte ja die projektive Geometrie des XVII. Jahrhunderts aus perspektivischen Bemühungen hervorgehen: auch sie, wie so viele Teildisziplinen der modernen „Wissenschaft", im letzten Grunde ein Produkt der Künstlerateliers. Selbst dieses Bild läßt aber noch die Frage offen, ob tatsächlich bereits die ganze Bodenebene auf einen Fluchtpunkt orientiert gedacht sei; denn da, wie übrigens auf vielen andern Bildern gleichfalls festzustellen ist[45]), die beiden Figuren bis an die Ränder herangeführt sind und dadurch die seitlichen Raumabschnitte verdecken, ist nicht zu ersehen, ob auch diejenigen Tiefenlinien, die außerhalb des Bildrahmens beginnen und rechts und links an den Figuren vorbeiführen würden, bereits in jenem einen Punkte konvergieren würden. Man möchte eher zweifeln, daß es der Fall wäre[46]), denn ein anderes Gemälde des gleichen Künstlers, das den Anblick dieser seitlichen Raumabschnitte freigibt (Abb. 23), läßt deutlich erkennen, daß die Randorthogonalen sich dem gemeinsamen Fluchtpunkt der mittleren noch entziehen, daß also die strenge Zusammenfassung sich immer noch auf eine „Partialebene" beschränkt, obgleich gerade dieses Bild mit seiner starken Vertiefung nach hinten an und für sich der kommenden Entwicklung noch entschiedener vorzuarbeiten scheint. Diese Diskrepanz zwischen Mittel- und Randorthogonalen läßt sich bis weit ins XV. Jahrhundert hinein an zahllosen Beispielen belegen.[47]) Sie zeigt zum Einen, daß der Begriff des ∞ noch im Werden ist, zum Andern (und das ist ihre kunstgeschichtliche Bedeutung), daß die zeichnerische Anlage des Raumes, so sehr man ihn bereits mit seinen Inhalten als Einheit empfand und diese Einheit fühlbar zu machen bemüht war, doch der zeichnerischen Anlage der Figurenkomposition nachfolgte: noch ist es nicht so weit, daß, wie Pomponius Gauricus es 160 Jahre später ausdrückte, „der Ort früher vorhanden

ist als der an den Ort gebrachte Körper und daher notwendig zuerst zeichnerisch festgelegt werden muß".[48])

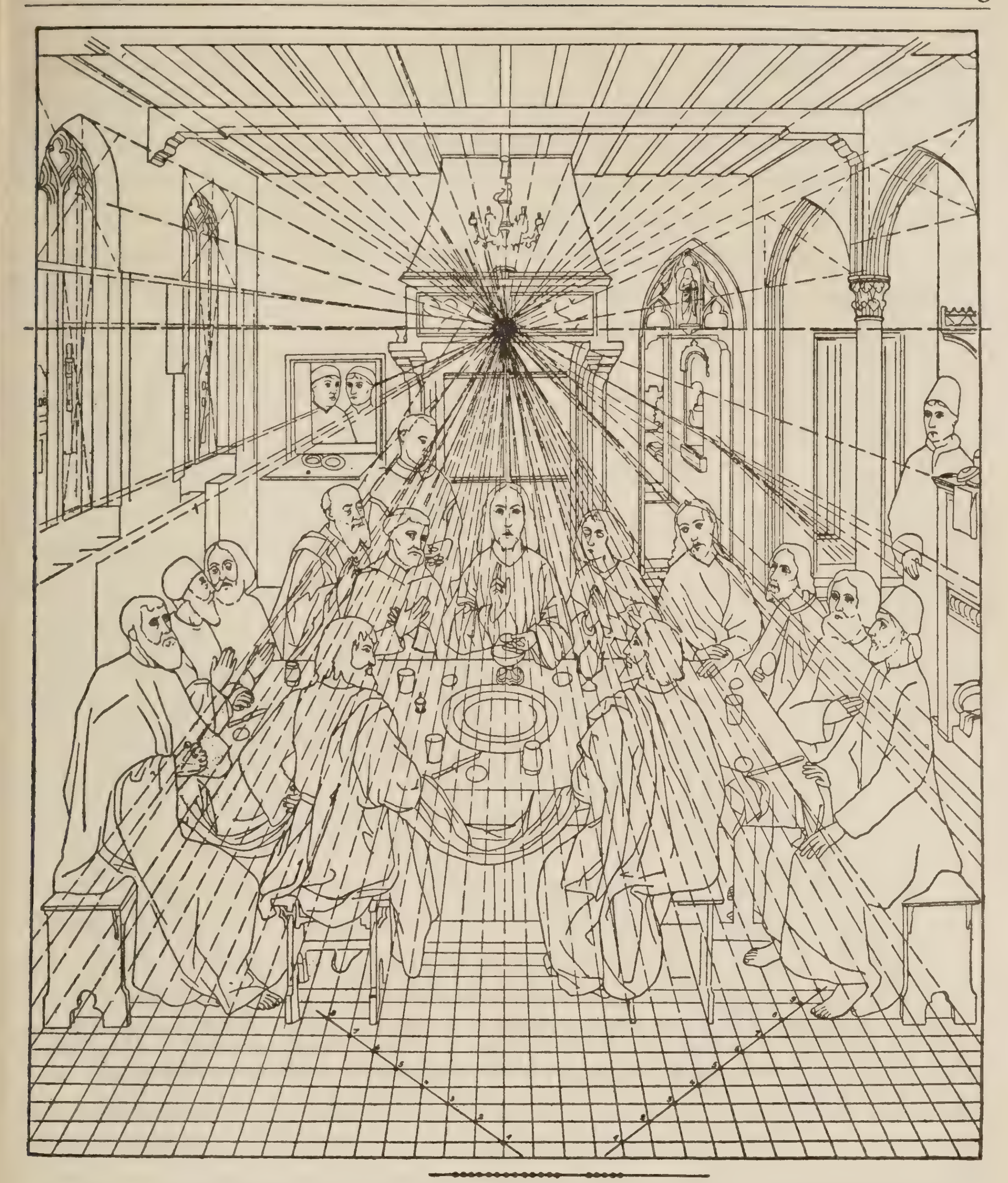
Die Eroberung dieses neuen und endgültig „modernen“ Standpunktes scheint sich nun im Norden und im Süden auf grundsätzlich verschiedenen Wegen vollzogen zu haben. Schon vor der Mitte des XIV. Jahrhunderts kennt der Norden das Fluchtachsenverfahren, im letzten Drittel auch schon das Fluchtpunktverfahren, und zwar ist Frankreich hier wie dort den übrigen Ländern voraus. Meister Bertram z. B., böhmisch beeinflußt, konstruiert seine Fliesenböden durchweg nach dem Fluchtachsenverfahren, wobei er die kritische Mittelpartie durch einen scheinbar zufällig darauftretenden Fuß oder durch einen mit drollig-durchsichtigem Raffinement darübergelegten Gewandzipfel zu verdecken sucht (Abb. 25)[49]); Meister Francke dagegen, dessen Kunst ja unmittelbar aus Frankreich abgeleitet werden kann, konstruiert wie Broederlam und andere französische und frankoflämische Meister nach dem Fluchtpunktsystem der Lorenzetti, wobei er aber bei den Randorthogonalen (besonders deutlich auf der rechten Seite der Thomasmarter) ebenso unsicher wird, wie die meisten seiner Zeitgenossen und Vorgänger: es ist, als ob es den Künstlern zunächst geradezu widerstrebt, auch die seitlichen Tiefenlinien so stark zu drehen, daß sie demselben Punkt zustreben wie die mittleren.[50]) Erst etwa auf der Stilstufe der Eyck (Abb. 28, 29, 31, 32; Textfig. 6) scheint die vollkommen einheitliche Orientierung der ganzen Einzelebene — und zwar nunmehr auch der senkrechten — mit Bewußtsein verwirklicht worden zu sein[51]); und hier wird auch (eine ganz persönliche Tat des großen Jan) die kühne Neuerung gewagt, den dreidimensionalen Raum von seiner Bindung durch die Vorderebene des Bildes zu befreien. Bisher, sogar noch in der in Abb. 28 vorgeführten Miniatur, die als ein eignes Frühwerk Jan van Eycks betrachtet werden darf, war die Räumlichkeit so dargestellt, daß sie — obgleich nach den Seiten und vielfach auch schon nach hinten beliebig weit fortsetzbar — doch ihren vorderen Abschluß mit der Bildebene erreichte; in Jan van Eycks Kirchenmadonna aber fällt der Beginn des Raumes nicht mehr mit der Grenze des Bildes zusammen, sondern die Bildebene ist mitten durch ihn hindurch gelegt, so daß er dieselbe nach vorn zu überschreiten, ja bei der Kürze der Distanz den vor der Tafel stehenden Beschauer mitzuumfassen scheint: Das Bild ist in den Maßen und in dem Sinne zum „Wirklichkeitsausschnitt“ geworden, daß der vorgestellte Raum nunmehr nach allen Richtungen hin über den dargestellten hinausgreift — daß gerade die Endlichkeit des Bildes die Unendlichkeit und Kontinuität des Raumes spürbar werden läßt (Abb. 29).[52]) — Dabei ist die



Textfig. 6. Perspektivisches Schema der Madonna v. d. Paele von Jan v. Eyck (Brügge, Johanneshospital, 1436). Mit Benutzung des Diagramms von G. J. Kern.

Perspektive der Eyckischen Bilder, rein mathematisch betrachtet, noch immer insofern „inkorrekt", als die Orthogonalen wohl innerhalb der ganzen Einzelebene, nicht aber innerhalb des ganzen Raumes in einem einzigen Fluchtpunkt konvergieren (Textfig. 6). Das scheint vielmehr erst bei Dirk Bouts (Textfig. 7), oder frühestens bei Petrus Christus, erreicht worden zu sein[53]); und diese Errungenschaft war für den Norden zunächst weder eine dauernde, noch eine allgemeingültige, denn selbst in den Niederlanden gab es große Künstler, die, wie z. B. Roger von der Weyden, nur wenig an den hier in Rede stehenden Raumproblemen interessiert waren, und deren Bilder von der Fluchtpunkteinheit Abstand nehmen[54]); und in Deutschland vollends scheint, von den Werken des halb italienischen Pacher abgesehen, im ganzen XV. Jahrhundert kein einziges richtig konstruiertes Bild entstanden zu sein — bis, namentlich durch die Vermittlung Albrecht Dürers, die exakt-mathematisch begründete Theorie der Italiener aufgenommen wurde.[55]) —

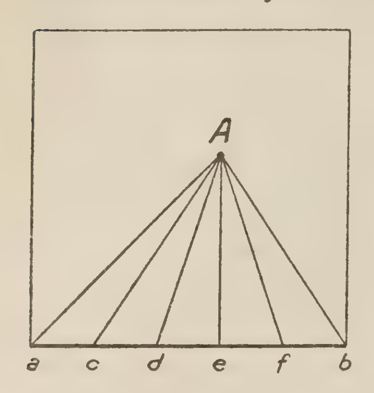
Während nämlich der Norden — ausgehend zwar von den Methoden des italienischen Trecento — im wesentlichen auf empirischem Wege zu der „korrekten" Konstruktion gelangt zu sein scheint, hat die italienische

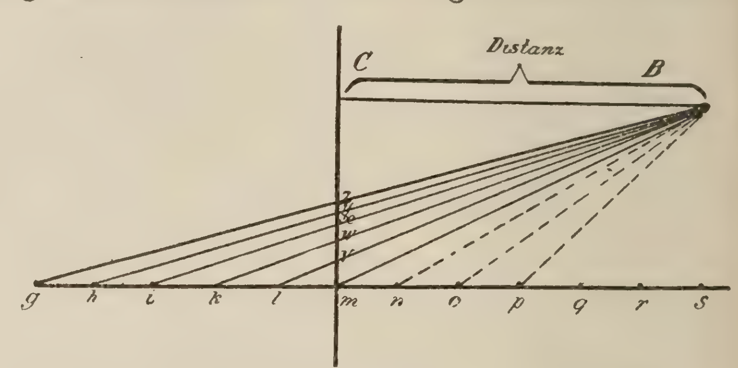


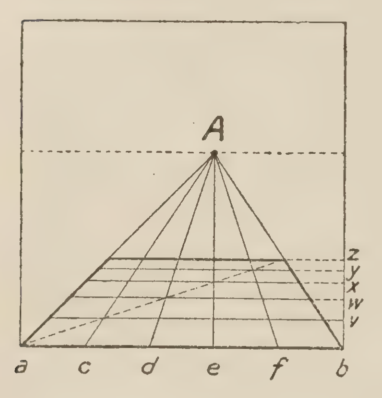
Textfig. 7. Perspektivisches Schema des Abendmahls von Dirk Bouts (Löwen, Peterskirche, 1464—67). Nach G. Döhlemann.

Praxis bezeichnenderweise die mathematisch vorgehende Theorie zu Hilfe gerufen: die Bilder des Trecento werden nach den Lorenzetti sozusagen immer falscher, bis etwa um das Jahr 1420 die „costruzione legittima" man darf wohl sagen: erfunden wird.[56]) Wir wissen nicht — wenngleich es wahrscheinlich ist — ob wirklich Brunellesco der Erste war, der ein mathematisch exaktes planperspektivisches Verfahren angegeben hat, und ob dieses Verfahren tatsächlich in der in Textfig. 1 vorgeführten Grund- und Aufrißkonstruktion bestand, die schriftlich

erst zwei Menschenalter später in Piero della Francescas „Prospectiva pingendi" beglaubigt erscheint[57]); aber jedenfalls ist Masaccios Dreifaltigkeitsfresko bereits exakt und einheitlich durchkonstruiert[58]), und wenige Jahre später finden wir dann das damals vorzugsweise angewandte Verfahren eindeutig beschrieben: ein Verfahren, das sich als eine unmittelbare, wenn auch auf einem völlig neuen Prinzip beruhende Fortbildung des im Trecento schon Bekannten darstellt. Bereits die Lorenzetti hatten ja die streng-mathematische Konvergenz der Orthogonalen beobachtet, aber noch fehlte es an einer Methode, um die Tiefenabstände der sogenannten „Transversalen" (insbesondere die Lage derjenigen Transversalen, die ein mit dem vorderen Bildrand beginnendes „Grundquadrat" begrenzt) mit ebenderselben Genauigkeit recht zu bemessen; und wenn wir Alberti glauben dürfen, herrschte zu seiner Zeit noch immer die fälschliche Gepflogenheit, jeden Bodenstreifen dem nächstvorderen gegenüber mechanisch um ein Drittel zu verschmälern.[59]) Hier setzt nun eben dieser Alberti mit seiner für die ganze Folgezeit grundlegenden Definition ein: „das Bild ist ein ebener Durchschnitt der Sehpyramide". Und da die Fluchtlinien des definitiven Bildes schon bekannt sind, so braucht er jene „Sehpyramide" nur im seitlichen Aufriß zu konstruieren, um die gesuchten Tiefenabstände ohne weiteres auf der vertikalen Schnittlinie ablesbar zu machen und mühelos in das vorhandene System der fluchtenden Orthogonalen eintragen zu können (Textfig. 8).[60])







Textfig. 8. Perspektivische Konstruktion des schachbrettmäßig eingeteilten „Grundquadrates" nach L. B. Alberti. Oben links: vorbereitende Zeichnung, ausgeführt auf der Bildtafel selbst und identisch mit der Konstruktion der Lorenzetti (Orthogonalen des verkürzten Grundquadrats). Oben rechts: Hilfszeichnung, ausgeführt auf einem besonderen Blatt (Aufriß der „Sehpyramide", der die Abstände der Transversalen *v, w, x, y, t* ergibt). Unten: definitive Zeichnung (Übertragung der in der Hilfszeichnung gewonnenen Tiefenwerte in die vorbereitende Zeichnung; die Diagonale dient nur zur Kontrolle des Ergebnisses).

Es ist wahrscheinlich, daß dieses (bequemere und gebräuchlichere) Verfahren Albertis aus dem vollständigen Grund- und Aufrißverfahren

abgeleitet ist. Denn der Gedanke, die übliche Trecento-Praxis durch Einführung des Sehpyramiden-Aufrisses zu reformieren, war doch wohl erst dann konzipierbar, wenn die systematische Aufkonstruktion der ganzen Sehpyramide bekannt war. Die Erfindung dieser echt baumeisterlichen Aufkonstruktion dem Brunnellesco abzusprechen, sehen wir keine Veranlassung — wie umgekehrt dem Maler-Dilettanten Alberti sehr wohl der Ruhm belassen werden kann, die abstrakt-logische Methode mit der traditionellen Übung in Einklang gebracht und dadurch ihren praktischen Gebrauch erleichtert zu haben. Natürlich kommen aber beide Verfahren darin überein, daß sie, in gleicher Weise auf dem Prinzip der „intercisione della piramide visiva" beruhend, sowohl den Aufbau geschlossener Räume, als die Entwicklung einer freien Landschaftsszenerie, als endlich die „korrekte" Verteilung und Bemessung der darin unterzubringenden Einzeldinge gestatten.[61]) Damit war es der Renaissance gelungen, das aesthetisch schon früher vereinheitlichte Raumbild auch mathematisch völlig zu rationalisieren — wie wir schon sahen, unter weitgehender Abstraktion von seiner psycho-physiologischen Struktur und unter Verleugnung der antiken Autoritäten, aber mit dem Erfolg, daß nunmehr ein eindeutiges und widerspruchsfreies Raumgebilde von (im Rahmen der „Blickrichtung") unendlicher Ausdehnung[62]) konstruiert werden konnte, innerhalb dessen die Körper und ihre freiräumlichen Intervalle gesetzmäßig zum „corpus generaliter sumptum" verbunden waren: es gab jetzt eine allgemeingültige und mathematisch begründbare Regel, aus der „hervorging, um wieviel das Eine vom Andern abzustehen oder damit zusammenzuhängen habe, damit das Verständnis der Darstellung weder durch Gedränge verwirrt, noch durch Kargheit beeinträchtigt werde".[63]) — Damit hat die große Entwicklung vom Aggregatraum zum Systemraum ihren vorläufigen Abschluß gefunden; und wiederum ist diese perspektivische Errungenschaft nichts anderes, als ein konkreter Ausdruck dessen, was gleichzeitig von erkenntnistheoretischer und naturphilosophischer Seite her geleistet worden war: dieselben Jahre, in denen die der hochscholastischen Übergangsanschauung entsprechende Räumlichkeit Giottos und Duccios durch die allmähliche Herausbildung der eigentlichen Zentralperspektive mit ihrer unendlich ausgedehnten und in einem beliebig angenommenen Augenpunkt zentrierten Räumlichkeit überwunden ward — dieselben Jahre sind es gewesen, in denen das abstrakte Denken den bisher noch immer verschleierten Bruch mit der Aristotelischen Weltanschauung entschieden und offenkundig vollzogen hat, indem es die Vorstellung eines um den Erdmittelpunkt als um ein absolutes Zentrum aufgebauten und von

der äußersten Himmelssphäre als von einer absoluten Grenze umschlossenen Kosmos' preisgab, und damit den Begriff einer nicht nur in Gott vorgebildeten, sondern auch in der empirischen Realität tatsächlich verwirklichten Unendlichkeit (gewissermaßen den Begriff eines „ἐνεργείᾳ ἄπειρον" innerhalb der Natur) entwickelte: „Entre ces deux propositions: L'infiniment grand en puissance n'est pas contradictoire — l'infiniment grand peut être réalisé en acte, les logiciens du XIV. siècle, les Guillaume Ockam, les Walther Burley, les Albert de Saxe, les Jean Buridan, avaient élevé une barrière qu'ils croyaient solide et infranchissable. Cette barrière, nous allons la voir s'effondrer; non pas cependant, qu'elle s'abatte tout d'un coup; sourdement ruinée et minée, elle croule peu à peu, tandis que le temps s'écoule de l'année 1350 à l'année 1500."[64]) Die aktuelle Unendlichkeit, für Aristoteles überhaupt nicht, und für die Hochscholastik nur in Gestalt der göttlichen Allmacht, also in einem ὑπερουράνιος τόπος, vorstellbar, ist nunmehr zur Form der „natura naturata" geworden: die Anschauung des Universums ist gleichsam enttheologisiert, und der Raum, dessen Priorität vor den Einzeldingen schon Gauricus so anschaulich ausgedrückt hatte, wird nunmehr zu einer „quantitas continua, physica triplici dimensione constans, natura ante omnia corpora et citra omnia corpora consistens, indifferenter omnia recipiens". Kein Wunder, wenn ein Mann wie Giordano Bruno diese gewissermaßen der göttlichen Allmacht entwachsene Welt des Räumlich-Unendlichen und dabei durch und durch Metrischen nun ihrerseits mit einer fast religiösen Erhabenheit ausstattet und ihr „neben der unendlichen Ausdehnung des demokritischen κενόν die unendliche Dynamik der neuplatonischen Weltseele leiht"[64a]); allein in ihrer noch mystischen Färbung ist diese Raumanschauung doch schon dieselbe, die späterhin durch den Cartesianismus rationalisiert und durch die Kantische Lehre formalisiert werden sollte.

Es mag uns heute etwas sonderbar anmuten, wenn wir ein Genie wie Lionardo die Perspektive als „Steuer und Leitseil der Malerei" bezeichnen hören, und von einem phantasiereichen Künstler wie Paolo Uccello vernehmen, daß er der Mahnung seiner Frau, doch endlich schlafen zu gehen, mit der stereotypen Wendung begegnete: „Wie süß ist doch die Perspektive"[65]); allein wir müssen versuchen, uns vorzustellen, was diese Errungenschaft damals bedeutete. Nicht nur, daß damit die Kunst zur „Wissenschaft" erhoben war (und für die Renaissance war das eine Erhebung): der subjektive Seheindruck war so weit rationalisiert, daß gerade er die Grundlage für den Aufbau einer fest gegründeten und doch in einem ganz modernen Sinne „unendlichen"

Erfahrungswelt bilden konnte (man könnte die Funktion der Renaissanceperspektive geradezu mit der des Kritizismus, die der hellenistisch-römischen Perspektive mit der des Skeptizismus vergleichen) — es war eine Überführung des psychophysiologischen Raumes in den mathematischen erreicht, mit anderen Worten: eine Objektivierung des Subjektiven.

IV.

Mit dieser Formel ist nun aber die Tatsache bezeichnet, daß die Perspektive, gerade als sie aufgehört hatte, ein technisch-mathematisches Problem zu sein, in um so höherem Maße beginnen mußte, ein künstlerisches Problem zu bilden. Denn sie ist ihrer Natur nach gleichsam eine zweischneidige Waffe: sie schafft den Körpern Platz, sich plastisch zu entfalten und mimisch zu bewegen — aber sie schafft auch dem Lichte die Möglichkeit, im Raum sich auszubreiten und die Körper malerisch aufzulösen; sie schafft Distanz zwischen dem Menschen und den Dingen („das Erst ist das Aug, das do sicht, das Ander ist der Gegenwürf, der gesehen wird, das Dritt ist die Weiten dozwischen" sagt Dürer nach Piero della Francesca[66]) — aber sie hebt diese Distanz doch wiederum auf, indem sie die dem Menschen in selbständigem Dasein gegenüberstehende Ding-Welt gewissermaßen in sein Auge hineinzieht; sie bringt die künstlerische Erscheinung auf feste, ja mathematisch-exakte Regeln, aber sie macht sie auf der andern Seite vom Menschen, ja vom Individuum abhängig, indem diese Regeln auf die psychophysischen Bedingungen des Seheindrucks Bezug nehmen, und indem die Art und Weise, in der sie sich auswirken, durch die frei wählbare Lage eines subjektiven „Blickpunktes" bestimmt wird. So läßt sich die Geschichte der Perspektive mit gleichem Recht als ein Triumph des distanziierenden und objektivierenden Wirklichkeitssinns, und als ein Triumph des distanzverneinenden menschlichen Machtstrebens, ebensowohl als Befestigung und Systematisierung der Außenwelt, wie als Erweiterung der Ichsphäre begreifen; sie mußte daher das künstlerische Denken immer wieder vor das Problem stellen, in welchem Sinne diese ambivalente Methode benutzt werden solle. Man mußte sich fragen (und hat sich gefragt), ob die perspektivische Anlage des Gemäldes sich nach dem tatsächlichen Standpunkt des Betrachters zu richten habe (wie ganz besonders bei der „illusionistischen" Deckenmalerei, die dazu kommt, die Bildebene wagrecht zu legen und alle Konsequenzen aus dieser Drehung der gesamten Welt um 90^0 zu ziehen) — oder ob umgekehrt der Betrachter sich ideell auf die perspektivische Anlage des Gemäldes einstellen müsse[67]), und, falls das letztere, an welche Stelle des Bildfeldes der Augenpunkt am besten

zu verlegen sei[68]), wie nah oder wie weit die Distanz bemessen werden dürfe[69]), und ob und in welchem Umfang eine Schrägansicht des ganzen Raumes zulässig erscheine. In allen diesen Fragen steht, um einen modernen Terminus zu gebrauchen, ein „Anspruch" des Gegenständlichen der Ambition des Subjektiven gegenüber; denn der Gegenstand will (eben als etwas „Objektives") vom Beschauer distanziiert bleiben, er will seine eigene Formgesetzlichkeit, z. B. die der Symmetrie oder der Frontalität, ungehindert zur Geltung bringen, und nicht auf einen exzentrischen Augenpunkt bezogen sein oder gar, wie bei der Schrägansicht, durch ein Koordinatensystem bestimmt werden, dessen Achsen gar nicht mehr objektiv anschaulich in die Erscheinung treten, sondern nur mehr in der Vorstellung des Beschauers vorhanden sind. — Man sieht, daß eine Entscheidung hier nur durch jene großen Gegensätze bestimmt werden kann, die man als Willkür und Norm, Individualismus und Kollektivismus, Irrationalität und Ratio oder wie sonst immer zu bezeichnen pflegt, und daß gerade diese neuzeitlichen Perspektivprobleme die Zeiten, Nationen und Individuen zu einer besonders entschiedenen und sichtbaren Stellungnahme herausfordern mußten. —

Es ist daher nicht mehr als selbstverständlich, daß die Renaissance den Sinn der Perspektive ganz anders deuten mußte als der Barock, Italien ganz anders als der Norden: dort wurde (ganz im Großen gesprochen) ihre objektivistische, hier ihre subjektivistische Bedeutung als die wesentlichere empfunden. So konstruiert selbst ein so stark niederländisch beeinflußter Meister wie Antonello da Messina die Studierstube des heiligen Hieronymus mit weiter Distanz (so daß sie, wie fast alle italienischen Interieurs, im Grunde mehr ein Außenbau mit abgedeckter Vorderfläche ist), auch läßt er den Raum erst mit, ja hinter der Bildebene beginnen und legt den Augenpunkt beinahe genau in die Mitte (Abb. 34) — Dürer dagegen zeigt uns, und keineswegs als Erster, ein echtes „Gehäus", in das wir uns selber mit aufgenommen glauben, weil der Fußboden bis unter unsere eigenen Füße fortgeführt erscheint, und die Distanz, in wirklichen Maßen ausgedrückt, nicht mehr als etwa $1^1/_2$ m betragen würde; die ganz exzentrische Lage des Augenpunktes verstärkt den Eindruck einer nicht durch die objektive Gesetzlichkeit der Architektur, sondern durch den subjektiven Standpunkt des gerade eintretenden Beschauers bestimmten Darstellung, — einer Darstellung, die gerade dieser perspektivischen Anlage einen großen Teil ihrer besonders „intimen" Wirkung verdankt (Abb. 33).[70]) Und während in Italien das Aufkommen der perspektivischen Konstruktion der im Trecento noch häu-

figen, wenn auch nur die einzelnen Bauteile im Raum und nicht den Raum als solchen in Mitleidenschaft ziehenden Schrägansicht geradezu entgegengewirkt hat, benutzt ein Mann wie Altdorfer dieselbe dazu, um in der Münchner „Mariengeburt" (vgl. Abb. 40) einen „absoluten Schrägraum" zu bilden, d. h. einen Raum, in dem es überhaupt keine Frontalen und Orthogonalen mehr gibt, und dessen Drehbewegung er zum Überfluß noch durch den begeistert kreisenden Engelreigen optisch verstärkt. Er nimmt damit ein Darstellungsprinzip vorweg, das erst die großen Holländer des 17. Jahrhunderts — Rembrandt, Jan Steen und namentlich die Delfter Architekturmaler, vor allem De Witte — voll auswerten sollten, und es sind nicht zufällig eben dieselben Holländer gewesen, die auch das Problem des „Nahraums" bis in die letzten Konsequenzen hinein zu verfolgen suchten, während es den Italienern vorbehalten blieb, in ihren Deckenfresken den „Hochraum" zu schaffen. „Hochraum", „Nahraum" und „Schrägraum": in diesen drei Darstellungsformen drückt sich die Anschauung aus, daß die Räumlichkeit der künstlerischen Darstellung alle sie spezifizierenden Bestimmungen vom Subjekt aus empfängt, — und dennoch bezeichnen gerade sie, so paradox es klingt, den Augenblick, in dem (philosophisch durch Descartes und perspektiv-theoretisch durch Desargues) der Raum als weltanschauliche Vorstellung endgültig von allen subjektiven Beimischungen gereinigt ist. Denn indem die Kunst sich das Recht erobert hat, von sich aus zu bestimmen, was „Oben" und „Unten", „Vorn" und „Hinten", „Rechts" und „Links" sein solle, hat sie dem Subjekt im Grunde nur dasjenige gegeben, was ihm von vornherein gebührt hätte, und was die Antike nur per nefas (wenn auch kraft geistesgeschichtlicher Notwendigkeit) dem Raum als seine objektiven Eigenschaften vindiziert hatte: die Richtungs- und Entfernungs-Willkür des modernen Bildraums bezeichnet und besiegelt die Richtungs- und Entfernungs-Indifferenz des modernen Denkraums, und sie entspricht nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich vollkommen derjenigen Entwicklungsstufe der theoretischen Perspektivlehre, auf der sich diese, unter den Händen Desargues', in eine allgemeine projektive Geometrie verwandelt hat, indem sie — den einsinnigen euklidischen „Sehkegel" zum ersten Male durch das allseitige „geometrische Strahlenbündel" ersetzend — auch von der Blickrichtung vollständig abstrahiert und dadurch alle Raum-Richtungen gleichmäßig erschließt.[70a]) Wiederum aber ist deutlich erkennbar, wie sehr die künstlerische Eroberung dieses nicht nur unendlichen, und „homogenen", sondern auch „isotropen" Systemraums (trotz aller Schein-Modernität der späthellenistisch-römischen Malerei) die mittelalter-

liche Entwicklung voraussetzt. Denn erst der mittelalterliche „Massenstil" hat jene Homogeneität des Darstellungssubstrates geschaffen, ohne die nicht nur die Unendlichkeit, sondern auch die Richtungs-Indifferenz des Raumes unvorstellbar gewesen wäre.[71])

Von hier aus wird endlich auch klar, daß die perspektivische Raumanschauung (nicht etwa nur die perspektivische Konstruktion) von zwei ganz verschiedenen Seiten her bekämpft werden konnte: verdammte Plato sie schon in ihren bescheidenen Anfängen, weil sie die „wahren Maße" der Dinge verzerre, und subjektiven Schein und Willkür an die Stelle der Wirklichkeit und des νόμος setze[72]), so macht die allermodernste Kunstbetrachtung ihr gerade umgekehrt den Vorwurf, daß sie das Werkzeug eines beschränkten und beschränkenden Rationalismus sei.[73]) Der alte Orient, die klassische Antike, das Mittelalter und jede irgendwie archaistische Kunst, wie etwa diejenige Botticellis[74]), haben sie — mehr oder minder vollständig — abgelehnt, weil sie in eine Welt des Außer- oder Übersubjektiven ein individualistisches und zufälliges Moment hineinzutragen schien — der Expressionismus (denn neuerdings hat sich ja ein abermaliger Umschwung vollzogen) vermied sie, gerade umgekehrt, weil sie den Rest von Objektivität, den selbst der Impressionismus dem individuellen Gestaltungswillen noch hatte entziehen müssen, nämlich den dreidimensionalen Wirklichkeitsraum als solchen, bejaht und sicherstellt. Im Grunde aber ist diese Polarität der zwiefache Aspekt einer und derselben Sache, und jene Einwände zielen im Grunde auf einen und denselben Punkt:[75]) die perspektivische Anschauung, ob man sie nun mehr im Sinne der Ratio und des Objektivismus, oder mehr im Sinne der Zufälligkeit und des Subjektivismus auswertet und ausdeutet, beruht auf dem Willen, den Bildraum (wenn auch unter noch so weitgehender Abstraktion von dem psychophysiologisch „Gegebenen") grundsätzlich aus den Elementen und nach dem Schema des empirischen Sehraums aufzubauen: sie mathematisiert diesen Sehraum, aber es ist eben doch der Sehraum, den sie mathematisiert — sie ist eine Ordnung, aber sie ist eine Ordnung der visuellen Erscheinung. Und es ist letzten Endes kaum mehr als eine Betonungsfrage, ob man ihr vorwirft, daß sie das „wahre Sein" zu einer Erscheinung gesehener Dinge verflüchtige, oder ob man ihr vorwirft, daß sie die freie und gleichsam spirituelle Formvorstellung auf eine Erscheinung gesehener Dinge festlege.— Durch diese eigentümliche Übertragung der künstlerischen Gegenständlichkeit in das Gebiet des Phänomenalen verschließt die perspektivische Anschauung der religiösen Kunst die Region des Magischen, innerhalb derer das Kunstwerk selber das Wunder wirkt, und die Region des Dogmatisch-Symbolischen, innerhalb derer es

das Wunder bezeugt oder voraussagt, — sie erschließt ihr aber als etwas ganz Neues die Region des Visionären, innerhalb derer das Wunder zu einem unmittelbaren Erlebnis des Beschauers wird, indem die übernatürlichen Geschehnisse gleichsam in dessen eigenen, scheinbar natürlichen Sehraum einbrechen und ihn gerade dadurch ihrer Übernatürlichkeit recht eigentlich „inne" werden lassen; und sie erschließt ihr die Region des im höchsten Sinne Psychologischen, innerhalb derer das Wunder sich nur mehr in der Seele der im Kunstwerk dargestellten Menschen begibt; nicht nur die großen Phantasmagorien des Barock — in letzter Linie vorbereitet durch Raffaels Sixtina, Dürers Apokalypse und Grünewalds Isenheimer Altar, ja, wenn man will, bereits durch Giottos „Johannes auf Patmos"-Fresko in S. Croce —, sondern auch die Spätbilder Rembrandts wären nicht möglich gewesen ohne die perspektivische Raumanschauung, die, die οὐσία zum φαινόμενον wandelnd, das Göttliche zu einem bloßen Inhalt des menschlichen Bewußtseins zusammenzuziehen scheint, dafür aber umgekehrt das menschliche Bewußtsein zu einem Gefäße des Göttlichen weitet. Es ist daher kein Zufall, wenn diese perspektivische Raumanschauung in dem bisherigen Verlauf der künstlerischen Entwicklung zweimal sich durchgesetzt hat: das eine Mal als Zeichen eines Endes, als die antike Theokratie zerbrach, — das andre Mal als Zeichen eines Anfangs, als die moderne Anthropokratie sich aufrichtete.

ANMERKUNGEN.

1) Lange und Fuhse, Dürers schriftlicher Nachlaß 1893 S. 319, 11.

2) Boethius Analyt. poster. Aristot. Interpretatio 1,7; 1,10 (Opera, Basel 1570, S. 527 und 538): „Perspectiva" wird an beiden Orten als eine Unterdisziplin der Geometrie bezeichnet.

3) Das Wort dürfte nicht von perspicere gleich „durchsehen", sondern von perspicere gleich „deutlich sehen" abzuleiten sein, so daß es auf eine wörtliche Übersetzung des griechischen Terminus ὀπτική hinausliefe. Die Dürerische Deutung geht eben schon von der neuzeitlichen Definition und Konstruktion des Bildes als eines Durchschnittes durch die Sehpyramide aus. Ob man nun aber umgekehrt mit Felix Witting (Von Kunst und Christentum, 1903, S. 106) hinter der Tatsache, daß das Italienische den Ausdruck „perspettiva" zu „prospettiva" umgebildet hat, etwas wie einen Protest gegen diese Auffassung wittern darf („ersteres läßt an Brunellescos, punto dove percoteva l'occhio' denken, während das letztere nur auf Vorwärtssehen hindeutet"), ist schon deswegen mehr als zweifelhaft, weil gerade die strengen Theoretiker des Abschneidungsverfahrens, wie Piero della Francesca, den Ausdruck „prospettiva" benutzen: man wird höchstens so viel zugestehen können, daß dieser Ausdruck mehr die Vorstellung des künstlerischen Ergebnisses (nämlich die Erschließung der Raumtiefe), jene andre dagegen mehr die des mathematischen Verfahrens bei sich führt — wobei aber auch ein rein phonetischer Grund, nämlich die Scheu vor den 3 Konsonanten rsp, den Sieg der Bezeichnung „prospettiva" begünstigt haben wird.

4) L. B. Alberti, Kleinere kunsttheoretische Schriften, ed. Janitschek, 1877, S. 79: „scrivo uno quadrangulo . . . . . . el quale reputo essere una fenestra aperta

per donde io miri quello que quivi sara dipinto.“ Vgl. auch Lionardo (J. P. Richter, the lit. works of Lionardo da Vinci, 1883, No 83), wo ähnlich gleichnisweise von einer „pariete di vetro" gesprochen wird.

5) Schon Lessing hat im neunten seiner Antiquarischen Briefe zwischen einer weiteren und einer engeren Bedeutung des Begriffs Perspektive unterschieden: im weiteren Sinn sei sie „eine Wissenschaft, Gegenstände auf einer Fläche vorzustellen, wie sie sich in einem gewissen Abstand unsrem Auge zeigen“, und „den Alten in diesem Verstande die Perspektive abzusprechen, würde wahrer Unsinn sein. Denn es würde ihnen nicht die Perspektiv, sondern die ganze Zeichenkunst absprechen heißen, in der sie so große Meister waren. Das hat niemanden einkommen können. Sondern wenn man den Alten die Perspektiv streitig macht, so geschieht es in dem engeren Verstande, in welchem die Künstler dieses Wort nehmen. Die Künstler aber verstehen darunter die Wissenschaft, mehrere Gegenstände mit einem Teile des Raumes, in welchem sie sich befinden, so vorzustellen, wie diese Gegenstände, auf verschiedene Plane des Raumes verstreut, mit sammt dem Raume dem Auge aus einem und ebendemselben Standpunkte erscheinen würden.“

Wir machen uns also im Wesentlichen diese zweite Definition Lessings zu eigen, nur daß wir sie — von der Bedingung des streng festgehaltenen einen Augenpunktes absehend — ein wenig weitherziger formulieren und daher, im Gegensatz zu ihm, auch die späthellenistisch-römischen Gemälde bereits als echt „perspektivische“ bezeichnen würden. Für uns ist also Perspektive im prägnanten Sinne: Die Fähigkeit, mehrere Gegenstände mit einem Teile des Raumes, in welchem sie sich befinden, so darzustellen, daß die Vorstellung des materiellen Bildträgers vollkommen durch die Vorstellung einer durchsichtigen Ebene verdrängt wird, durch die hindurch wir in einen imaginären, die gesamten Gegenstände in einem scheinbaren Hintereinander befassenden und durch die Bildränder nicht begrenzten, sondern nur ausgeschnittenen Raum hinauszublicken glauben.

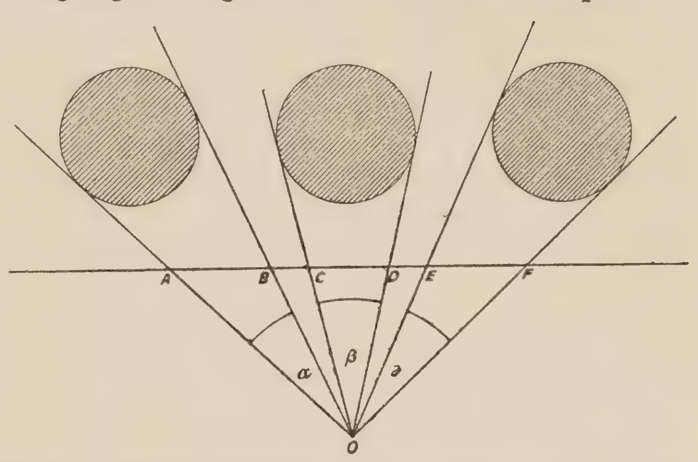
Natürlich gibt es zwischen dem, was wir in diesem Sinne als „Perspektive" anerkennen können, und der bloßen „Verkürzung“ (die aber ihrerseits die notwendige Vorstufe und Vorbedingung für die Entwicklung der eigentlich perspektivischen Raumanschauung darstellt) mannigfache Übergangsfälle, z. B. die bekannten unteritalischen Vasen, die eine Figur oder gar eine Mehrzahl von Figuren in einer verkürzten Ädicula untergebracht zeigen. Hier kommt die Raumanschauung einer eigentlich „perspektivischen“ insofern schon nahe, als ein größeres Raumgebilde bereits mehrere Einzelkörper in sich befaßt; aber noch ist dieses größere Raumgebilde seinerseits nur als ein isoliertes Einzelobjekt auf den in seiner Materialität erhalten gebliebenen Bildträger aufgetragen, anstatt daß die gesamte Malfläche zur Projektionsebene eines perspektivisch illusionierten Gesamtraumes umgewandelt worden wäre.

6) Lange und Fuhse, a. a. O. S. 195, 15.

7) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II (Das mythische Denken), 1925, S. 107f. Noch ungleichwertiger als das „Vorn“ und das „Hinten“ usw. sind für die psychophysiologische Raumanschauung natürlich die festen Körper und das freiräumliche Zwischenmedium, welches für die unmittelbare, nicht mathematisch rationalisierte Anschauung qualitativ von den „Dingen“ vollkommen verschieden ist; vgl. hierzu E. R. Jaensch, Über die Wahrnehmung des Raumes (Zeitschrift für Psychologie, Ergänzungsband 6, 1911), I, Kap. 6: „Zur Phänomenologie des leeren Raumes“.

8) Vgl. über die Tatsache der Randverzerrungen vorzüglich Guido Hauck, Die subjektive Perspektive, 1879, bes. S. 51 ff. und Denselben, Die malerische Perspektive (Wochenblatt für Architekten und Ingenieure IV, 1882); zum Historischen u. a. H. Schuritz, Die Perspektive in der Kunst Dürers, 1919, S. 11ff. Es ist jedoch sehr aufschlußreich, daß die Stellungnahme der einzelnen Renaissance-Theoretiker zu diesem etwas unbehaglichen Problem (denn die Randverzerrungen offenbaren ja einen nicht abzuleugnenden Widerspruch zwischen der Konstruktion und dem tatsächlichen Gesichtseindruck — einen Widerspruch, der unter Umständen so weit gehen kann, daß die „ver-

kürzte“ Größe die „unverkürzte“ übertrifft) eine sehr verschiedenartige ist: der strenge Piero della Francesca etwa entscheidet den Prozeß zwischen Perspektive und Wirklichkeit ohne Besinnen zu Gunsten der ersteren (De prospectiva pingendi, ed. Winterberg 1899, S. XXXI): er erkennt die Tatsache der Randverzerrungen und exemplifiziert sie an dem auch von Hauck (und Lionardo, Richter Nr. 544) herangezogenen Fall, daß bei der exakt-perspektivischen Konstruktion einer frontalen Säulenhalle oder eines ähnlichen aus objektiv gleichen Elementen bestehenden Reihengebildes die Dicke der Glieder nach den Rändern hin zunimmt (vgl. Textfig. 9) — aber weit entfernt, nun eine Abhilfe dagegen vorzuschlagen, beweist er vielmehr, daß es so sein müsse. Man wundre sich zwar, allein „io intendo di dimostrare cosi essere e doversi fare“; dann folgt der streng geometrische Beweis (der natürlich sehr leicht ist, da gerade die Voraussetzung, unter der bewiesen wird, nämlich die plane Durchschneidung der Sehpyramide, die Randverzerrung bedingt), und, nicht ohne Absicht gerade hier eingefügt, eine große Lobrede auf die Perspektive. Der konziliante Ignazio Danti (G. Barozzi da Vignola, Le due regole di prospettiva, herausgeg. und kommentiert von Ignazio Danti, 1583) stellt die Randverzerrungen da, wo sie weniger kraß sind, in Abrede (vgl. etwa S. 62), und krasse rät er zu vermeiden, indem er für die Größe der Distanz und die Höhe des Horizontes ein Mindestmaß festsetzt (vgl. S. 69ff., wo konstatiert wird, daß bei allzu nahem Augenpunkt die Linien des Fußbodens zu steigen und die der Decke zu fallen schienen — „rovinano“, zu welchem Ausdruck die in Anmerkung 68 zitierte Auslassung Vasaris zu vergleichen ist —, und daß in ganz extremen Fällen die Projektion die wirkliche Größe übertreffen könne). Lionardo endlich versucht, sowohl den Grund als die Folge der absonderlichen Erscheinung aufzuklären, d. h. das Anwendungsgebiet der Konstruktion mit Nahdistanz von dem der Konstruktion mit Ferndistanz abzugrenzen: in Richter Nr. 86 (vgl. auch Nr. 544—546) stellt er die Tatsache der Randverzerrungen fest und erkennt, durchaus im Einklang mit den neuesten psychologischen Forschungsergebnissen, daß sie sich ausgleichen, wenn das Auge durch besondere mechanische Hilfsmittel genau im Projektionszentrum fixiert wird (über dieses sog. „Verantphänomen“ vgl. Jaensch a. a. O. S. 155ff., sowie die vortreffliche Arbeit von Rudolf Peter, Studien über die Struktur des Sehraums, Diss. Hamburg, 1921). In einer Notiz der Pariser Manuskripte (Ravaisson-Mollien, les manuscrits de Léonard de Vinci, 1881ff., Ms. A, fol. 40v) betont er dann, wiederum die Resultate der modernen psychologischen Forschung vorwegnehmend, die besonders starke Illusionskraft der Nahdistanzbilder, die gerade auf der Rapidität der Verkürzung und der damit verbundenen Dehnung der Tiefenabstände beruht, natürlich mit der Einschränkung, daß diese Illusionskraft nur insoweit wirksam werde, als das Auge des Betrachters genau im Projektionszentrum fixiert bleibt (weil eben nur dann die „disproporzioni“ verschwinden können); daher habe der Künstler im allgemeinen die Nahdistanz zu meiden: „Wenn du eine Sache von nahe darstellen willst, die denselben Eindruck hervorruft wie die Naturdinge, so ist es unmöglich, daß deine Perspektive nicht falsch wirkt, mit allen den trügerischen Erscheinungen und Mißproportionen, die man nur in einem traurigen Werke ausdenken kann, — es sei denn, daß der Betrachter sich mit seinem Auge genau in der Distanz, Höhe und Richtung des Auges oder vielmehr Punktes befindet, den du beim Entwerfen der Gegenstände angenommen hast“. (Man müsse also das Auge des Beschauers durch ein kleines Guckloch fixieren.) „Machst du es so, so wird dein Werk, gute Licht-



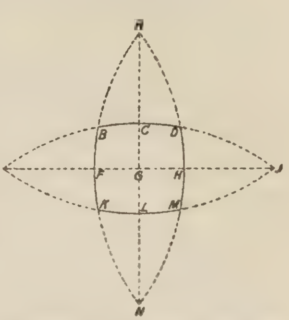
Textfig. 9. Randverzerrungen bei der planperspektivischen Konstruktion einer aus gleich starken Säulen bestehenden Säulenreihe (nach Lionardo): $\alpha = \gamma < \beta$, aber $AB = EF > CD$.

und Schattenverteilung vorausgesetzt, ohne Zweifel den Eindruck der Wirklichkeit erzeugen, und du wirst nicht glauben, daß die Dinge gemalt seien. Andernfalls aber unternimm es nicht, eine Sache darzustellen, ohne die Distanz mindestens 20mal so groß anzunehmen, wie die größte Höhe oder Breite des darzustellenden Gegenstandes; dann wird dein Werk jeden Beschauer befriedigen, gleichgültig an welchem Ort er sich befindet." Und in den Notizen Richter 107—109 erfolgt dann die überaus scharfsinnige Begründung für jenen scheinbaren Ausgleich der Randverzerrungen bei Fixierung des betrachtenden Auges im Projektionszentrum (vgl. dagegen die recht unzulängliche Erklärung dieser Tatsache bei Jaensch a. a. O. S. 160): sie besteht in einem Zusammenwirken der „perspettiva naturale" — d. h. derjenigen Veränderung, die die Maße der Bildtafel oder Bildwand bei der Betrachtung durch den Beschauer erleiden — und der „perspettiva accidentale", d. h. derjenigen Veränderung, die die Maße der Naturobjekte bei der Beobachtung und Wiedergabe durch den Maler erfahren haben. Diese beiden Perspektiven wirken in genau entgegengesetztem Sinne, da die „perspettiva accidentale", infolge der planperspektiven Konstruktion, die seitlich entfernteren Gegenstände verbreitert, die „perspettiva naturale" dagegen, infolge der Verminderung der Sehwinkel nach dem Rande zu, die seitlich entfernteren Teile der Bildtafel oder Bildwand verschmälert (vgl. Textfig. 9); daher heben beide einander gerade auf, wenn das Auge genau im Projektionszentrum steht, da dann die Randabschnitte der Bildtafel den mittleren gegenüber kraft der „natürlichen Perspektive" genau in demselben Maße zusammenschwinden, als sie sich kraft der „akzidentiellen" ihnen gegenüber verbreitert hatten. Auch in diesen Ausführungen aber rät Lionardo immer wieder, eine solche auf der wechselseitigen Aufhebung jener beiden Perspektiven beruhende „perspettiva composta" (deren Begriff in Richter Nr. 90 besonders klar herausgearbeitet ist) im allgemeinen zu vermeiden, und sich mit einer „perspettiva semplice" zu begnügen, bei der die Distanz so groß bemessen ist, daß die Randverzerrungen nicht ins Gewicht fallen, und die daher auch dann genießbar bleibt, wenn der Beschauer seinen Standpunkt beliebig verändert. — Jaensch scheint alle diese Äußerungen der italienischen Kunsttheoretiker, besonders diejenigen Lionardos, übersehen zu haben, da er S. 159ff. behauptet, daß Dürer und die Meister der Frührenaissance die Randverzerrungen (die Jaensch übrigens unter Vernachlässigung der Netzhautkrümmung ausschließlich aus der Diskrepanz zwischen Sehgrößen und Netzhautbildgrößen ableitet, daher er das perspektivisch konstruierte Bild und die Photographie durchweg als mit dem Netzhautbild identisch behandelt) „nicht bemerkt" hätten, weil sie von ihren Darstellungen grundsätzlich jene stark illusionistische Wirkung verlangt hätten, deren Erreichung gerade durch die scheinbaren Verzerrungen des Nahdistanzbildes begünstigt werde. Allein gerade Lionardo, den Jaensch als Zeugen für dieses an und für sich gar nicht abzuleugnende Streben nach starker plastischer Illusion („rilievo") heranzieht, ist ja, wie wir gesehen haben, derjenige, der das Phänomen der Randverzerrungen am gründlichsten untersucht hat und vor der Konstruktion mit Nahdistanz am entschiedensten warnt, und überhaupt haben die Italiener, für die jenes „rilievo" ohne Zweifel ein mindestens ebenso begehrenswertes Ziel war wie für die Nordländer, ganz allgemein und grundsätzlich der Ferndistanz vor der Nahdistanz den Vorzug gegeben, und zwar sowohl in der Theorie als in der Praxis, — wie es denn auch kein Zufall ist, daß Jaensch seine konkreten Beispiele (Dürer, Roger, Bouts) durchaus der nordalpinen Kunst entnimmt. Tatsächlich ist die Konstruktion mit Nahdistanz nicht als ein Mittel zur Verwirklichung des allgemein-renaissancemäßigen Ideals einer starken Plastik, sondern als ein Mittel zur Verwirklichung des spezifisch nordischen Ideals eines im prägnanten Sinne innenräumlichen, d. h. den Beschauer scheinbar in den dargestellten Raum miteinbeziehenden Eindrucks verwendet worden; im übrigen vgl. S. 288 und Anm. 69.

9) Vgl. namentlich Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, III³, S. 151; Hauck, a. a. O.; Peter, a. a. O. Besonders aufschlußreich ist die Gegenprobe, das sog. Alleekurvenexperiment: wenn eine Anzahl beweglicher Einzelpunkte (Flämmchen oder dergleichen) in der Weise zu zwei in die Tiefe führenden Reihen geordnet werden soll, daß subjektiv der Eindruck der Parallelität und Geradlinigkeit entsteht, so erweist sich die objektiv resultierende Form als eine trompetenförmig-konkave (vgl. F. Hillebrand in

Denkschr. d. Wiener Akademie der Wissenschaften, 72, 1902, S. 255 ff. — Die Kritik seiner Ausführungen — vgl. u. a. W. Poppelreuter in Ztschr. f. Psychologie, LVIII, 1911, S. 200 ff. — berührt das uns hier Wesentliche nicht).

10) Wilhelm Schickhardt, Professor für orientalische Sprachen und Mathematik in Tübingen, auch dilettierender Holzschnittzeichner und Kupferstecher, hatte ein am 7. November 1623 an mehreren Orten Süddeutschlands beobachtetes Meteor in einer kleinen Abhandlung beschrieben, die — aus Aktualitätsgründen sehr hastig zusammengestellt — mehrfachen Angriffen ausgesetzt gewesen war. Um diese Angriffe abzuwehren, verfaßte er im folgenden Jahr ein in vieler Beziehung (z. B. auch durch die Stellungnahme zu der Frage, ob und inwieweit die prophetische Bedeutung derartiger Himmelserscheinungen erklärt werden könne) überaus interessantes und teilweise sehr geist- und humorvolles Büchlein: „Liechtkugel, darinn auss Anleitung des newlich erschienenen Wunderliechts nicht allein von demselben in specie, sonder zumal von der gleichen meteoris in genere . . . gehandelt, also gleichsam eine Teutsche optica beschrieben.“ In diesem Buch nun finden sich zum Beweis der Behauptung, daß die Bahn („Durchschuß“) des fraglichen Himmelskörpers, obgleich sie sich subjektiv als eine Kurve dargestellt habe, doch objektiv annähernd geradlinig gewesen sei, folgende Ausführungen (S. 96ff. vgl. Textfig. 10): „Dem nun wie jhm woll, hat es sich etwas gekrümt, so kan es nicht sonders vil oder mercklich gewesen seyn, vnnd muß nur apparenter et optice vermeintlich also geschehen und das Gesicht auch hierin betrogen worden seyn: auff dise zween folgende Weg. Für eins sag ich, daß alle, auch die gerädesten Linien, so nit directe contra pupillam stracks vor dem Aug stehen, oder durch sein Ax gehn, nothwendig vmb etwas gebogen erscheinen. Das glaubt gleichwol kein Mahler, darumb mahlen sie die gerade Seitten eines Gebäws mit geraden Linien, wiewol es nach der wahren Perspectiffkunst eigentlich zu reden nit recht ist. Es wirdt auch den Opticis selbst ohngereumbt vorkommen, die da meinen, omnes perpendiculares apparere rectas, welches doch accurate loquendo auch nit ist vnd ihnen solcher gestalt beweiß: Es ist ja offenbar vnd bey ihnen ohnläugbar, daß die Parallellinien dem Gesicht nach zusammenlauffen vnd sich endlich auff ein Puncten zuspitzen, wie man etwan in langen Sälen oder Creutzgängen der Clöster mercket, daß ohnangesehen sie durchauß gleicher Weittin, doch fürderwarts immer kleiner vnnd schmäler scheinen. Nun laßt vns fürnemmen zum Exempel ein Quadrat oder gevierte Feldung BDKM, vnd den Augpuncten in die Mitte zum G stellen, so müssen sich ja die gemelte 4 Eck, weil sie alle von dem Aug hindanstehen, gegen den 4 eußerlichen Puncten A, E, I, N zuspitzen. Oder etwas verständlichers fürzubringen: je näher ein Ding, je größer es auch scheint; hingegen je weitter, je kleiner, so man nur an jedem Finger wahr zu seyn befindt, der nahe bey dem Aug ein gantzes Dorff bedeckt, vnnd weitter hindan kaum einen Acker. Weil dann in vorgebener Vierung die Mittellinien CL, FH am nächsten seynd, als welch durch den Augpuncten gehen, die Ortlinien aber BD, DM, MK, KB weitter darvon: so müssen jene 2 größer, diese 4 aber kleiner erscheinen. Darauss dann die Figur zur Seiten schmäler vnnd also gemelte Ortlinien nothwendig gekrümbt werden; nit zwar dachsweis, daß es in den Puncten C, F, H, L ein scharpffes Eck gebe, sonder fein allgemach vnnd ohnvermerckt, der Proportz nach gleichsam wie ein Bauch, als es einem solchen Bogen gezimt. Darumb ist es der Natur nicht allerdings gemäß, wann der Mahler eine gerade Wand auch gerad auffs Papyr reisset. Das Nüßlein beißet auf Ihr Künstler!“



Textfig. 10. Beweis für die „Sehkurven“ (nach Schickhardt).

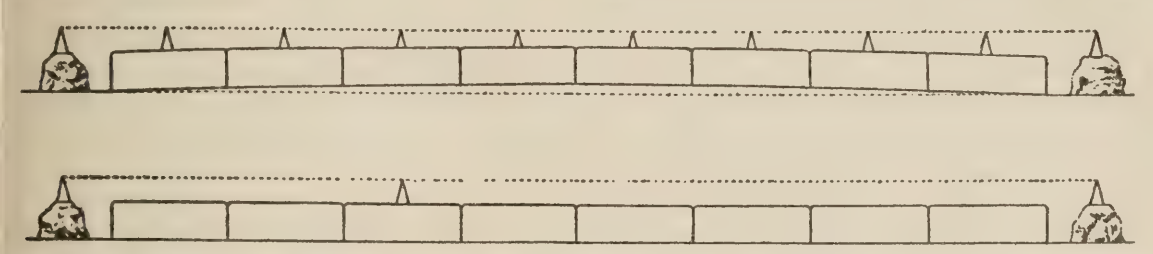
Ähnliche Probleme hat übrigens neben Kepler (vgl. folgende Anm.) auch Franciscus Aguilonius, Opticorum libri VI, 1613, IV, 44 (S. 265) behandelt, nur daß er weniger die Biegung als die Brechung der Linien in Betracht zieht: „huic difficultati occurrendum erit plane asserendo omnium linearum, quae horizonti aequilibres sunt, solam illam, quae pari est cum horizonte altitudine, rectam videri, ceteras vero inflexas (nach des

Autors Sprachgebrauch „gebrochen", während „gebogen" durch „incurvus" gegeben wird), ac illas quidem, quae supra horizontem eminent, ab illo puncto, in quod aspectus maxime dirigitur, utrimque procidere, quae autem infra horizontem procumbunt, utrimque secundum aspectum attolli, . . . rursus e perpendicularibus mediam illam, in quam obtutus directe intenditur, videri rectam, ceteras autem superne atque inferne inclinari eaque ratione inflexas videri."

11) Kepler, Appendix Hyperaspistis 19 (Opera omnia, ed. Frisch 1868, VII, S. 279; dortselbst S. 292 ein freilich nicht ganz vollständiger Abdruck der in voriger Anm. zitierten Schickhardtstelle): „Fateor, non omnino verum est, quod negavi, ea quae sunt recta, non posse citra refractionem in coelo repraesentari curva, vel cum parallaxi, vel etiam sine ea. Cum hanc negationem perscriberem, versabantur in animo projectiones visibilium rerum in planum, et notae sunt praeceptiones graphicae seu perspectivae, quae quantacunque diversitate propinquitatis terminorum alicujus rectae semper ejus rectae vestigia repraesentatoria super plano picturae in rectam itidem lineam ordinant. At vero visus noster nullum planum pro tabella habet, in qua contempletur picturam hemisphaerii, sed faciem illam coeli, super qua videt cometas, imaginatur sibi sphaericam instinctu naturali visionis, in concavum vero sphaericum si projiciatur pictura rerum rectis lineis extensarum, earum vestigia non erunt lineae rectae, sed mehercule curvae, circuli nimirum maximi sphaerae, si visus in ejus centro sit, ut docemur de projectione circulorum in astrolabium." [Vgl. auch Keplers Paralipomena in Vitellionem III, 2, 7 (Opera II S. 167): Der Kugelgestalt des Auges entspricht die Kugelgestalt des Sehbildes, und die Größenschätzung geschieht durch den Vergleich der gesamten Kugelfläche mit dem jeweils ausgeschnittenen Teilstück: „mundus vero hic aspectibilis et ipse concavus et rotundus est, et quidquid de hemisphaerio aut eo amplius intuemur uno obtuto, id pars est huius rotunditatis. Consentaneum igitur est, proportionem singularum rerum ad totum hemisphaerium aestimari a visu proportione speciei ingressae ad hemisphaerium oculi. Atque hic est vulgo dictus angulus visorius." (Diese Theorie der Größenschätzung steht ganz im Einklang mit Alhazen II, 37 und Vitellio IV, 17; zur Voraussetzung des kugelförmigen Gesichtsfeldes vgl. Anm. 13)]. Da also die Krümmung des Sehbildes für Kepler gleichsam nur in einer irrigen Lokalisierung des Eindrucks, nicht aber in dessen eigener Struktur begründet ist, muß er freilich die Ansicht Schickhardts, daß eigentlich auch die Maler alle geraden Linien krumm wiedergeben müßten, notwendigerweise ablehnen: „Confundit Schickardus separanda: coeunt versus punctum visionis in plano picturae omnia rectarum realium, quae radio visionis parallelae exeunt, vestigia in plano picturae, vicissim curvantur non super plano picturae, sed in imaginatione visi hemisphaerii omnes rectae reales et inter se parallelae, et curvantur versus utrumque latus rectae ex oculo in sese perpendicularis, curvantur inquam neque realiter neque pictorie, sed apparenter solum, id est videntur curvari. Quid igitur quaeres, numquid ea pictura, quae exaratur in plano, repraesentatio est apparentiae hujus parallelarum? Est, inquam, et non est. Nam quatenus consideramus lineas versus utrumque latus curvari, oculi radium cogitatione perpendiculariter facimus incidere in mediam parallelarum, oculum ipsum seorsum collocamus extra parallelas. Cum autem omnis pictura in plano sit angusta pars hemisphaerii aspectabilis, certe planum objectum perpendiculariter radio visorio jam dicto nullam complectetur partem apparentiae curvatarum utrinque parallelarum: quippe cum apparentia haec sese recipiant ad utrumque latus finemque hemisphaerii visivi. Quando vero radium visivum cogitatione dirigimus in alterutrum punctorum, in quo apparenter coeunt parallelae, sic ut is radius visivus sit quasi medius parallelarum: tunc pictura in plano artificiosa est huius visionis genuina et propria repraesentatio. At neutrobique consentaneum est naturae, ut pingantur curvae, quod fol. 98 desiderabat scriptor."

12) Daß Rechtecke, aus der Ferne betrachtet, rund aussehen (wie umgekehrt ein Kreisbogen unter gewissen Bedingungen zur geraden Linie wird) lehrt Euklid, Theorem 9 (ϑ') und 22 (κβ'); vgl. Euklids Optica, ed. Heiberg 1895 S. 166 und 180, bzw. S. 16 und 32; danach Aristoteles Problemata XV, 6 und Diogenes Laertius IX, 89. Noch öfter

begegnet die Anwendung auf körperliche Gegenstände, d. h. der Satz, daß viereckige Türme, aus der Ferne gesehen, zylindrisch erscheinen: „φαίνονται . . . τῶν πύργων οἱ τετράγωνοι στρόγγυλοι καὶ προσπίπτοντες πόρρωθεν ὁρώμενοι“ (Auszüge aus Geminos, abgedruckt in „Damians Schrift über Optik“, ed. R. Schöne 1897, S. 22; dortselbst zahlreiche Parallelstellen aus Lukrez, Plutarch, Petron, Sextus Empiricus, Tertullian u. a.). In den „Auszügen aus Geminos“ findet sich dann a. a. O. S. 28 die interessante perspektivische Erklärung der Entasis: „οὕτω γοῦν τὸν μὲν κυλινδρικὸν κιόνα, ἐπεὶ κατεαγότα ἔμελλε θεωρήσειν κατὰ μέσον πρὸς ὄψιν στενούμενον (welches Wort natürlich nicht mit „gebrochen“, sondern mit „geschwächt“ zu übersetzen ist) εὐρύτερον κατὰ ταῦτα ποιεῖ (sc. ὁ ἀρχιτέκτων); vgl. Vitruv III, 3, 13. Die Kurvaturen der horizontalen Architekturglieder fordert ebenfalls Vitruv — wiederum als eine Ausgleichsmaßnahme — in den von alters her viel diskutierten Stellen III, 4, 5, und III, 5, 8 (vgl. die Zusammenstellung der älteren Ansichten in dem seinerseits freilich recht unzuverlässigen Kommentar von I. Prestel, 10 Bücher über Architektur des M. Vitruvius Pollio, 1913, I, S. 124). Für den Stylobat: „Stylobatam ita oportet exaequari, uti habeat per medium adjectionem per scamillos impares; si enim ad libellam



Textfig. 11. Erklärung der Vitruvianischen „scamilli impares“ (nach Burnouf): unten wird der Stylobat vermittels gleicher Nivellierklötzchen nivelliert, so daß die Steine eine Gerade bilden, — oben vermittels solcher, deren Größe nach der Mitte zu abnimmt („scamilli impares“), wodurch eine nach oben durchgebogene Kurve („per medium adiectio“) entsteht.

dirigetur, alveolatus oculo videbitur“; und entsprechend für das Epistyl und die Kapitellzone: „Capitulis perfectis deinde columnarum non ad libellam, sed ad aequalem modulum conlocatis, ut quae adjectio in stylobatis facta fuerit, in superioribus membris respondeat, epistyliorum ratio sic est habenda, uti. . . . .“ Die offenbar richtige Erklärung der ersten Stelle, diejenige von Burnouf (Revue générale de l’architecture 1875, aufgenommen durch W. H. Goodyear, Greek refinements, 1912, S. 114) scheint von der deutschen Forschung ungebührlich mißachtet zu werden: die „scamilli“ (eigentlich Schemelchen) sind nicht Säulenuntersätze — diese würden ja nicht eine Durchbiegung des Stylobats, sondern nur eine Durchbiegung der Basenflucht erzeugen —, sondern Nivellierklötzchen („nivellettes“), die zur Erleichterung des Visierens auf die Werksteine gesetzt wurden. Sind diese Klötzchen „ungleich“ in dem Sinne, daß sie nach der Mitte zu an Größe abnehmen, so wird tatsächlich die von Vitruv beschriebene konvexe Stylobatkurve erzeugt (Textfig. 11).

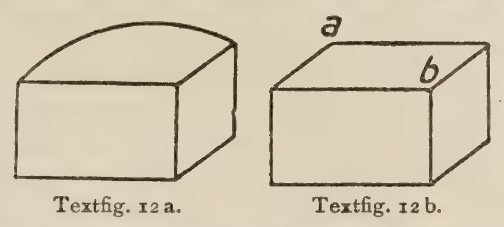
Alle diese Äußerungen beweisen, daß den Alten die Seh-Kurvaturen bekannt waren, und daß sie sich bestimmte architektonische Motive nur aus der Absicht zu erklären vermochten, dieselben optisch zu paralysieren; und gerade wenn diese Erklärung, rein kunstgeschichtlich betrachtet, z. T. als unzutreffend oder jedenfalls als einseitig erscheinen kann, wird die Wichtigkeit, die die antike Kunsttheorie jenen Krümmungserscheinungen beimaß, besonders evident. Allein eine eigentümliche Schwierigkeit besteht darin, daß diejenigen Baukurvaturen, von denen uns Vitruv berichtet, gerade umgekehrt verlaufen, als man mit Rücksicht auf ihren quellenmäßig bezeugten Zweck, den Sehkurvaturen entgegenzuwirken, erwarten sollte, und daß die Fälle, in denen man sie tatsächlich nachweisen konnte — der bedeutendste ist bekanntermaßen der Parthenon — in ihrer Mehrzahl mit den Angaben des römischen Autors übereinstimmen. Denn während man vermuten sollte, daß die Konvexität der Sehkurven durch eine Konkavität der Architekturkurven ausgeglichen werden würde, erzeugt die Erhöhung der Stylobat- und Epistylmitte (derselbe Effekt kann, wie in Nîmes und Paestum, auch durch konvexe Vorwölbung der Front im Grundriß erzielt werden) gerade umgekehrt eine Durchbiegung der Horizontalen nach oben. Guido Haucks

Erklärung dieser Erscheinung aus dem sog. „Ecktriglyphenkonflikt" oder besser aus der Verschmälerung der seitlichen Interkolumnien, die diesen Ecktriglyphenkonflikt zu mildern bestimmt war (Die subjektive Perspektive, S. 93ff.) ist durch die Tatsache hinfällig geworden, daß inzwischen auch an nicht-dorischen Tempeln, bei denen naturgemäß ein solcher Ecktriglyphenkonflikt garnicht stattfindet, Kurvaturen entdeckt worden sind; die hierdurch widerlegte Erklärung versuchte Giovannoni zu ersetzen (Jahrb. d. kaiserl. Deutschen archäol. Instituts XXIII, 1908, S. 109ff.). Unser Bewußtsein rechne so sehr mit dem Gegensatz zwischen perspektivischer Erscheinung und objektiver Wirklichkeit, daß es gewissermaßen eine Überkompensation der perspektivischen Veränderungen vollziehe, d. h., gewöhnt, das objektiv Falsche als richtig anzusehen, in vielen Fällen das objektive Richtige als falsch empfinde: genau zylindrische Säulen, die sich, physiologisch betrachtet, nach oben zu verschmälern scheinen, würden, psychologisch betrachtet, gleichwohl als nach oben sich verbreiternd empfunden, weil eben die perspektivische Konvergenz gewohnheitsmäßig eine so starke Überkompensation erfahre, daß nur eine noch stärkere Konvergenz, d. h. eine objektiv etwas konische Bildung, den Eindruck einer wirklich rein zylindrischen Form erzeuge; und so würde also auch die scheinbare Konvexität der geraden Linien so stark überkompensiert, daß wir die wirklichen Geraden als konkav empfinden und demgemäß, anscheinend paradoxerweise, den Eindruck wirklicher Geradlinigkeit nur bei tatsächlich konvexer Linienführung empfangen würden. — So kompliziert und gleichsam purzelbaumschlagend diese Erklärung sich anläßt, so scheint sie doch, freilich nur unter der Voraussetzung einer uns heute kaum mehr vorstellbaren Empfindlichkeit und Elastizität des Formgefühls, als die relativ plausibelste; ja sie läßt sich vielleicht, wenn auch nur indirekt, durch die soeben angeführte Geminosstelle über die Türme erhärten. Denn wenn es dort hieß, daß aus der Ferne gesehene Türme „vornüberzufallen" scheinen, so geht daraus hervor, daß das antike Bewußtsein tatsächlich gewohnt gewesen sein muß, eine Art von „Überkompensation" im Sinne Giovannonis zu vollziehen. Denn an und für sich erzeugt die perspektivische Verkürzung vertikaler Gebilde, wo sie sehr stark ist (z. B. bei der Nahsicht) den Eindruck des Nach-hinten-Überfallens — daher Vitruvs Vorschrift über die Neigung der Gesimse, III, 5, 13 —; und wo, wie bei der Fernsicht, diese starke Verkürzung ausbleibt, wo mithin von Rechts wegen ein normaler, der objektiven Vertikalität entsprechender Eindruck erwartet werden müßte, kann nur durch Überkompensation die Illusion des Vornüberfallens eintreten.

Übrigens darf nicht verschwiegen werden, daß gerade die Kurvaturen des Herkulestempels zu Cori, bei dessen Analyse Giovannoni seine Theorie entwickelt hat, sich neuerdings als bloße Zufallsergebnisse herausgestellt haben (vgl. die anscheinend zutreffende Darstellung von A. v. Gerkan, Mittlgn. d. Dtsch. archäol. Inst., Röm. Abtlg., XL, 1925, S. 167ff.).

Sehr interessant ist es, daß die antike Theorie, laut welcher das Eckige, aus der Ferne gesehen, rund erscheint, sich mit den Ergebnissen der neuesten psychologischen Forschung im Einklang befindet: H. Werner hat nachgewiesen, daß ein eckiges Gebilde, je weniger es als ein „gegliedertes" aufgefaßt wird, d. h. je mehr man die „Ecke" als bloßen Umbruch einer Form, und nicht als Zusammenstoß zweier Formen apperzipiert, um so mehr einer abrundenden Verschleifung der Ecke unterliegt (vgl. Zschr. f. Psychologie, XCIV, 1924, S. 248ff.). Diese Erscheinung tritt z. B. dann ein, wenn eine gebrochene Linie, unter Verpflichtung der Versuchsperson auf eine „gesamtheitliche" Auffassung, immer wieder gezeichnet wird, aber ebenso auch dann, wenn das undeutliche Sehen auf große Entfernung die „gegliederte Auffassung" erschwert und damit die „gesamtheitliche" begünstigt. Wird umgekehrt der Versuchsperson die „gegliederte" Auffassung zur Pflicht gemacht, so tritt immer mehr eine Tendenz zur konkaven Zuspitzung der Ecke hervor: das wäre der Fall von Segesta, wo jene Einziehung der Front die klare „Gegliedertheit" des Bauwerks vor der bei der Fernsicht sonst drohenden Verschleifung bewahrt. — Von hier fällt auch Licht auf die sonderbare Erscheinung, daß sehr viele mittelalterliche Miniaturen (bekannteste Beispiele die Reichenauer Handschriften, München Cim. 57, 58, 59, ed. G. Leidinger) die prismatische Krippe, in der das Christkind liegt, auch Türme und dergl., in

der Form von Textabb. 12a darstellen: Diese eigentümliche Abschleifung der hinteren Ecke zur Rundform erklärt sich offenbar dadurch, daß die mittelalterlichen Künstler die perspektivisch verkürzten Formen ihrer (vermutlich frühchristlichen) Vorlagen nicht mehr verstanden, wobei diese psychische Verunklärung der Formvorstellung die Verdrängung der „gegliederten“ Auffassung ebenso begünstigen mußte, wie es die physische Verunklärung der Formwahrnehmung beim Sehen aus erheblicher Entfernung tut. Die spitzwinkligen Ecken der Urform (Textfig. 12b) waren naturgemäß vor der Abschleifung geschützt, aber auch von den stumpfwinkligen war die vordere (b) durch die hier anlaufende Vertikale gewissermaßen gesichert; so mußte sich denn die Abrundung auf die hintere Ecke (a) beschränken, es sei denn, daß etwa der prismatische Gegenstand mit einem Tuche bedeckt ist, das seine untere Ecke verhüllt: dann kann gerade diese von der Verschleifung betroffen werden (vgl. etwa Cim. 57, Tafel 28).



Textfig. 12a. Textfig. 12b.

13) Vgl. Damianos a. a. O. S. 2, Art. ια′: „ὅτι ἡ τοῦ τῆς ὄψεως κώνου κορυφὴ ἔντος ἐστὶ τῆς κόρης καὶ κέντρον ἐστὶν σφαίρας . . . .“ (vgl. auch ebendort S. 8ff.). Von hier aus wird ohne weiteres einleuchtend, daß es ein und dieselbe Denk- oder besser Anschauungsform ist, die auf der einen Seite die Sehgrößen so strikt von den Winkeln abhängig macht und auf der andern so stark die scheinbare Krümmung der geraden Linien betont.

14) Euklid, ὅρος 4—6, a. a. O. S. 154 bzw. S. 2.

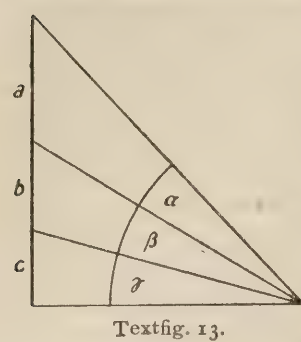
15) Euklid, Theorem 8, bzw. η′ (a. a. O. S. 164 bzw. S. 14): „τὰ ἴσα μεγέθη ἄνισον διεστηκότα οὐκ ἀναλόγως τοῖς ἀποστήμασιν ὁρᾶται.“ Der Satz wird damit bewiesen, daß der Unterschied der Abstände beträchtlicher ist, als der der Winkel, und daß nur diese (nach den in voriger Anmerkung genannten Axiomen) für die Sehgröße maßgebend seien.

16) Jean Pélerin (Viator), De artificiali Perspectiva 1505 u. ö., Neudruck besorgt von de Montaiglon, 1861, fol. C 8 r. Das betreffende Blatt, bekanntlich von Dürers „Marter der Zehntausend“ abhängig, findet sich erst in der Auflage von 1509. (Zur Erläuterung vgl. Textfig. 4).

Sehr aufschlußreich ist es, daß Lionardo in bezug auf die Größenabnahme „per isperienza“ zu eben dem Ergebnis gelangt ist, zu dem die planperspektivische Konstruktion führt, d. h. zu der Anschauung, daß die scheinbaren Größen gleicher Strecken sich umgekehrt proportional zu ihren Abständen vom Auge verhalten (Trattato della pittura, ed. Ludwig 1881, Art. 461; ferner Richter No. 99, 100, 223). Hier hat also offensichtlich das planperspektivische Denken der konkreten Beobachtung die Richtung gewiesen, und tatsächlich spricht Lionardo auch hier, wo er ein „erfahrungsmäßig“ gefundenes Gesetz der „perspectiva naturalis“ formuliert, von einer „Bildfläche“ („pariete“), — sei es, daß er die Gegenstände intellektuell auf diese Bildfläche projizierte, sei es, was uns wahrscheinlicher ist, daß er tatsächlich mit Hilfe des ihm so wohl bekannten Glasplattenapparates beobachtet hat, den er auch für die entsprechenden Farbbeobachtungen (Abschwächung der Lokalfarben an gleichen Gegenständen in 100, 200, 300 usw. Ellen Entfernung) empfiehlt: vgl. Trattato, Art. 261 und Richter No. 294. Daher ist die Aufstellung dieses Gesetzes durchaus kein „Fortschritt“ über die geometrisch-perspektivische Konstruktion hinaus (so H. Brockhaus in seiner verdienstlichen Ausgabe von Pomponius Gauricus' „De Sculptura“, 1880, S. 47ff.), vielmehr nur eine unbewußte Übertragung ihrer Ergebnisse auf die unmittelbar gegenständliche Beobachtung — gewissermaßen eine Rückwirkung der „perspectiva artificialis“ auf die „perspectiva naturalis“.

Umgekehrt setzt sich andern Ortes angesichts des Naturobjektes, d. h. da, wo eine planprojektive Darstellung nicht in Betracht kommt, auch in der Renaissance die antike Winkelperspektive wieder durch: im Einklang mit Euklids Theorem 7 (δ') und mit der so vielfach bezeugten Gepflogenheit der antiken Skulptoren, die Proportionen einer hoch aufgestellten Figur nach oben zu verhältnismäßig zunehmen zu lassen, um der durch die

Verkleinerung der Sehwinkel bedingten Schrumpfung entgegenzuwirken, rät beispielsweise Dürer (Unterweisung der Messung 1525, fol. k 10), die auf einer Hauswand anzubringenden Schriftzeilen, damit sie gleich hoch erscheinen, nach oben zu um so viel zu vergrößern, daß die entsprechenden Sehwinkel einander gleich werden (vgl. Textfig. 13: a erscheint $= b = c$, wenn $\alpha = \beta = \gamma$); vgl. etwa auch Daniel Barbaro, La pratica della Prospettiva, 1569, S. 9 (unter ausdrücklichem Hinweis auf Dürer), Athanasius Kircher, Ars magna lucis et umbrae, 1646, S. 187ff. (mit Exemplifikation auf die Trajanssäule und Zitat von Vitruv VI, 2, 1ff., wo von dergleichen „detractiones et adiectiones" die Rede ist) oder Sandrart in seiner „Teutschen Akademie" (1675, I, 3, 15, S. 98); auch Lionardo setzt ja in seiner in Anm. 8 erwähnten Lehre von den „natürlichen" Verkürzungen, die die Randpartien der Bildtafel beim Betrachten erleiden, stillschweigend das Winkelaxiom voraus. Überhaupt wird die gesamte Perspectiva naturalis auch da, wo sie einleitungsweise den artifiziell-perspektivischen Lehrschriften vorangestellt wird (wie außer bei Barbaro etwa bei Serlio, Vignola-Danti, Pietro Cataneo, Aguilonius usw.), fast durchweg von der Winkelaxiomatik beherrscht, nur daß man das gar zu unzweideutig



Textfig. 13.

Textfig. 14a.

Textfig. 14b.

Textfig. 14c.

Textfig. 15.

mit den Regeln der „Perspectiva artificialis" in Widerspruch stehende, weil auf die Größenabnahme nach der Tiefe zu bezügliche, Theorem 8 des Euklid fortzulassen oder durch Textveränderung unschädlich zu machen pflegte (vgl. folgende Anm.). Ja es läßt sich sogar feststellen, daß die Renaissance, soweit es sich eben um die „Perspectiva

naturalis" handelte, fast strenger Euklidisch ist als das Mittelalter, das den Euklid nur aus der arabischen, bereits ein wenig modifizierten Überlieferung kannte: so lehrt z. B. Roger Bacon (Perspectiva II, 2, 5, in der Frankfurter Ausgabe von 1614 S. 116ff.) in genauer Anlehnung an Alhazen (Optica II, 36ff., in der von Risner besorgten Basler Ausgabe von 1552 S. 50 ff.), daß der Sehwinkel allein für die Größenwahrnehmung nicht maßgebend sei, vielmehr komme die Größenschätzung nur durch einen Vergleich des Gegenstandes, d. h. der Basis der Sehpyramide, mit dem Sehwinkel und dem Augenabstande zustande, der seinerseits nach der erfahrungsmäßig bekannten Größe der dazwischen liegenden Gegenstände abgeschätzt werde. Und bei Vitellio (Perspectiva communis, IV, 20, in der Risnerschen Ausgabe von 1552 S. 126) heißt es gar: „Omne quod sub maiori angulo videtur, maius videtur, et quod sub minori minus: ex quo patet, idem sub maiori angulum visum apparere maius se ipso sub minori angulo viso. Et universaliter (im allgemeinen) secundum proportionem anguli fit proportio quantitatis rei directe vel sub eadem obliquitate visae . . . ., in oblique tamen visis vel in his, quorum unum videtur directe, alterum oblique, non sic." In Textfig. 14a richtet sich also die Sehgröße nach der Proportion der Sehwinkel, in Textfig. 14b und 14c dagegen nicht. Die Begründung, die Bacon für diese von Euklid abweichende Auffassung gibt, ist interessanterweise eine rein psychologische: bei einem schief gesehenen Quadrat (Textfig. 15) sei Winkel $COB > BOA$, und trotzdem würden die Seiten AB und BC als gleich empfunden — ein Eindruck, der ja nur aus der „Konstanztendenz" des Bewußtseins (vgl. S. 261) erklärt werden kann. Man sieht aber, daß diese Euklidkritik der mittelalterlichen „Perspectiva naturalis" ganz anders motiviert ist, als die der neuzeitlichen „Perspectiva artificialis", derzufolge ja in dem zuletzt erwähnten Falle der Unterschied der Sehgrößen (nämlich der Projektionen AB und BC auf eine Gerade XY) sogar noch erheblicher sein müßte, als der Unterschied zwischen den Winkeln COB und BOA.

17) Die Umgestaltung des 8. Euklidischen Theorems (insofern es nicht, wie in den meisten artifiziell-perspektivischen Schriften, einfach ausgelassen wird) läßt sich geradezu schrittweise verfolgen. Die erste vollständig gedruckte Übersetzung, die des Zamberto, Venedig 1503, fol. A. A. 6 verso, überträgt noch wörtlich, wenn auch durch die Voranstellung des „intervallis" vor das „proportionaliter" ein wenig mißverständlich: „Aequales magnitudines inaequaliter expositae intervallis proportionaliter minime spectantur". Dürer, bzw. sein lateinkundiger Gewährsmann, fällt der Zweideutigkeit dieser Übertragung sogleich zum Opfer, indem er das „proportionaliter" anstatt auf das „spectantur" auf das „expositae", und das „minime" anstatt auf das „proportionaliter" auf das „spectantur" bezieht, wodurch der Satz vollkommen unverständlich wird: „Gleich Groß ungleich gsetzt mit proportionirlichen Unterscheiden künnen nit gesehen werden." (Lange-Fuhse a. a. O. S. 322, 23; über die Tatsache, daß der ganze Abschnitt L.-F. S. 319, 21 bis S. 326, 19 eine Übersetzung aus Euklid ist, vgl. E. Panofsky, Dürers Kunsttheorie, 1915, S. 15ff.). Die für die ganze Folgezeit maßgebende Übersetzung des Johannes Pena endlich (Paris 1557, S. 10 und 1604, S. 8) emendiert: „Aequales magnitudines inaequaliter ab oculo distantes, non servant eandem rationem angulorum quam distantiarum" (genau so die italienische Übersetzung des Ignazio Danti, La Prospettiva di Euclide, Florenz 1573, S. 27, und die französische des Roland Fréart de Chantelou, La perspective d'Euclide, Au Mans 1663, S. 19). Hier wird also die Prämisse, daß die Winkel sich nicht wie die Distanzen verhalten, zur Conclusio gemacht, und die eigentliche Conclusio, nämlich der Satz, daß für das Verhältnis der Sehgrößen nur das Verhältnis der ersteren, nicht aber das der letzteren bestimmend sei, einfach fortgelassen — so daß, da der Euklidische Beweis unverändert übernommen wird, tatsächlich eine demonstratio per demonstrandum stattfindet.

18) Vitruv faßt an der betreffenden Stelle (I, 2, 2; über ihre sehr umstrittene Bedeutung für das perspektivische Konstruktionsverfahren der Antike vgl. folgende Anmerkung) den Begriff der „scenographia" in seinem engeren Sinn als die Methode der perspektivischen Gebäudedarstellung auf der Fläche, sei es zu architektonischen, sei es zu theoretischen Zwecken: „ichnographia" bedeutet die Dar-

stellung des Gebäudes im Grundriß, ,,orthographia'' die Darstellung des Gebäudes im Aufriß, ,,scenographia'' die Darstellung des Gebäudes im perspektivischen Schaubild, das neben der Fassade auch die Seitenfronten zeigt (,,frontis et laterum abscedentium adumbratio'', vgl. auch die in folgender Anmerkung zitierte Parallelstelle VII, Prooemium). — Darüber hinaus hat aber der Begriff ,,scenographia'' einen weiteren Sinn, indem er ganz allgemein die Anwendung der optischen Gesetze auf die bildenden und bauenden Künste in ihrer Gesamtheit bezeichnet, also nicht nur die Regeln der flächenbildlichen Darstellung, sondern auch die Regeln der architektonischen und plastischen Gestaltung, insofern dieselbe darauf abzielt, den durch den Sehvorgang bedingten Scheinverzerrungen (vgl. Anmerkung 12 und 16) entgegenzuwirken. Am klarsten und vollständigsten ist die Begriffsbestimmung bei Geminos (a. a. O. S. 28):

Τί τό σκηνογραφικόν.

Τὸ σκηνογραφικὸν τῆς ὀπτικῆς μέρος ζητεῖ πῶς προσήκει γράφειν τὰς εἰκόνας τῶν οἰκοδομημάτων. ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἷα[τε] ἔστι τὰ ὄντα, τοιαῦτα καὶ φαίνεται, σκοποῦσιν πῶς μὴ τοὺς ὑποκειμένους ῥυθμοὺς ἐπιδείξονται, ἀλλ' ὁποῖοι φαινήσονται ἐξεργάσονται. τέλος δὲ τῷ ἀρχιτέκτονι τὸ πρὸς φαντασίαν εὔρυθμον ποιῆσαι τὸ ἔργον καὶ ὁπόσον ἐγχωρεῖ πρὸς τὰς τῆς ὄψεως ἀπάτας ἀλεξήματα ἀνευρίσκειν, οὐ τῆς κατ' ἀλήθειαν ἰσότητος ἢ εὐρυθμίας, ἀλλὰ τῆς πρὸς ὄψιν στοχαζομένῳ. οὕτω γοῦν τὸν μὲν κυλινδ(ρι)κὸν κιόνα ἐπεὶ κατεαγότα ἔμελλε θεωρήσειν κατὰ μέσον πρὸς ὄψιν στενούμενον, εὐρύτερον κατὰ ταῦτα ποιεῖ. καὶ τὸν μὲν κύκλον ἔστιν ὅτε οὐ κύκλον γράφει, ἀλλ' ὀξυγωνίου κώνου τομήν, τὸ δὲ τετράγωνον προμηκέστερον καὶ τοὺς πολλοὺς καὶ μεγέθει διαφέροντας κιόνας ἐν ἄλλαις ἀναλογίαις κατὰ πλῆθος καὶ μέγεθος. τοιοῦτος δ' ἐστὶ λόγος καὶ τῷ κολοσσοποιῷ διδοὺς τὴν φανησομένην τοῦ ἀποτελέσματος συμμετρίαν, ἵνα πρὸς τὴν ὄψιν εὔρυθμος εἴη. ἀλλὰ μὴ μάτην ἐργασθέιη κατὰ τὴν οὐσίαν σύμμετρος. οὐ γὰρ οἷα ἔστι τὰ ἔργα, τοιαῦτα φαίνεται ἐν πολλῳ ἀναστήματι τιθέμενα.

Danach ist also die Skenographie 1. die Methode des Malers, der Gebäude darstellen will und dabei nicht ihre wahren, sondern ihre scheinbaren Maße zur Wiedergabe bringen muß; 2. die Methode des Architekten, der nicht die unter abstrakt mathematischen Gesichtspunkten schönen Proportionen anwenden darf, vielmehr, der ,,πρὸς ὄψιν εὐρυθμία'', d. h. der subjektiv-eindrucksmäßigen Wohlgestalt, zustrebend, den Täuschungen des Auges entgegenarbeiten muß, indem er die Säulen in der Mitte verdickt, Kreise als Ellipsen und Quadrate als Rechtecke gibt und eine Anzahl verschieden großer Säulen in anderen (sc. als den abstrakterweise geforderten; wir möchten an dieser Stelle die Richtigkeit der Schönischen Übersetzung in Zweifel zu ziehen wagen) Verhältnissen anordnet; 3. die Methode des Großplastikers (,,τοιοῦτος δὲ ἔστι λόγος καὶ τῷ κολοσσοποιῷ . . .''; Schöne läßt das καὶ unübersetzt und gibt das κολοσσοποιός zu blaß durch ,,Verfertiger eines Kolossalwerkes'', da er zu übersehen scheint, daß jetzt, nach den Architekten, die Bildhauer herankommen), den die Skenographie über den künftigen optischen Eindruck seines Kunstwerks belehrt, damit es für diesen optischen Eindruck eurhythmisch und nicht zweckloserweise für die abstrakt-mathematische Vorstellung ,,symmetrisch'' sei (vgl. die berühmte, gerade gegen diese Ersetzung der ,,οὖσαι συμμετρίαι'' durch die ,,δοξοῦσαι εἶναι καλαὶ'' protestierende Platostelle Sophistes 235 E/236 A). — Wenn ein Autor wie Vitruv oder etwa Polybios aus diesem Gesamtprogramm der Skenographie lediglich den ersten Teilpunkt (die bildmäßig-perspektivische Darstellung) herausgreift, so rückt für den Platoniker Proklos verständlicher- und bezeichnenderweise gerade umgekehrt der dritte Teilpunkt in den Vordergrund des Interesses: für ihn ist die ,,scenographia'' ausschließlich Lehre von den Ausgleichsmitteln gegen die scheinbaren Verzerrungen hoch aufgestellter oder auf Fernsicht berechneter Kunstwerke: ,,σκηνογραφικὴν . . . δεικνύουσαν πως ἂν τὰ φαινόμενα μὴ ἄρυθμα ἢ ἄμορφα φαντάζοιτο ἐν ταῖς εἰκόσι παρὰ τὰς ἀποστάσεις καὶ τὰ ὕψη τῶν γεγραμμένων'' (Proclus in Euclid., ed. Friedlein, S. 40, 12; die Stelle mit R. Delbrück, ,,Beiträge zur Kenntnis der Linienperspektive in der griechischen Kunst'', Diss. Bonn 1899, S. 42 auf die perspektivischen Darstellungsregeln anstatt auf die sozusagen antiperspektivischen Ausgleichs-

maßnahmen zu beziehen, ist nicht wohl möglich). — Mit welcher Begründung Erich Frank, Plato und die sog. Pythagoreer, 1923, S. 19 ff. behauptet, daß die Alten die Skenographie als „Optik im engeren Sinne“ bezeichnet hätten, haben wir nicht festzustellen vermocht. Nach Proklos a. a. O. zerfällt die „Optik im allgemeinen“ vielmehr in 3 Teile, innerhalb deren die „Skenographia“ und die „ἰδίως καλουμένη ὀπτική“ (als Lehre von den Ursachen der Sehtäuschungen ohne spezielle Beziehung auf die Künste) nebeneinander stehen; der 3. Teil ist dann die „Katoptrik“.

19) Die betreffende Vitruvstelle und ihr Parallelpassus (die einzigen Zeugnisse, die uns überhaupt die Existenz einer mathematisch-konstruktiven Bildperspektive im Altertum zu vermuten gestatten, denn alle anderen Zeugnisse verraten wohl, daß die Antike die Gesetze des Sehens bei der Gestaltung ihrer Kunstwerke berücksichtigt hat, nicht aber lassen sie die Kenntnis eines geometrischen Verfahrens erschließen, das perspektivische Darstellungen exakt zu konstruieren erlaubt hätte) lauten folgendermaßen: 1. Vitruv I, 2, 2: „Scenographia est frontis et laterum abscedentium adumbratio ad circinique centrum omnium linearum responsus.“ 2. Vitruv VII, Prooemium: „Namque primum Agatharchus Athenis Aeschylo docente tragoediam scaenam fecit et de ea commentarium reliquit. Ex eo moniti Democritus et Anaxagoras de eadem re scripserunt, quemadmodum oporteat ad aciem oculorum radiorumque extentionem certo loco centro constituto lineas ratione naturali respondere, uti de incerta re certae imagines aedificiorum in scenarum picturis redderent speciem, et quae in directis planisque frontibus sint figurata, alia abscedentia alia prominentia esse videantur.“ Das heißt 1. „Scenographie ist die illusionistische Wiedergabe [so darf man „adumbratio“ gleich σκιαγραφία wohl übersetzen; über den Begriff dieser letzteren vgl. Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griechen, 1923, II, S. 620 u. 678, wo er seine frühere, ein wenig extreme Auffassung — Jhrb. d. kaiserl. arch. Instituts XXV, 1910. S. 12ff. — erheblich einschränkt] der Fassade und der Seitenfronten und die Entsprechung aller Linien in bezug auf den Kreismittelpunkt [eigentlich „die Zirkelspitze“].“ 2. „Zuerst hat Agatharch, als Aeschylos zu Athen seine Tragödien auf die Bühne brachte, eine scena gemacht [meist als „gemalt“ verstanden, aber selbst das steht genau genommen nicht da] und eine Abhandlung darüber hinterlassen. Durch ihn angeregt, haben Demokrit und Anaxagoras über dieselbe Sache geschrieben, nämlich darüber, wie die Linien, wenn der Mittelpunkt an einer bestimmten Stelle angenommen wird, [oder allenfalls: „nachdem der Zirkel an einer bestimmten Stelle eingesetzt ist“, doch gebraucht Vitruv in diesem Falle sonst stets die Verba „ponere“ oder „conlocare“] nach den Naturgesetzen dem Ort der Sehkraft und der geradlinigen Ausdehnung der Sehstrahlen entsprechen müssen, damit deutliche Bilder von undeutlichen Gegenständen [„undeutlich“, weil es sich um Entferntes handelt; vgl. zum Terminus „incertus“ die Stelle III, 5, 9] in den Bühnenmalereien die Erscheinung der Gebäude wiedergeben könnten und das auf ebenen und frontalen Flächen Dargestellte teils zurückzuweichen, teils hervorzuragen scheine.“ Davon, daß das „circini centrum“ oder gar das „centrum certo loco constitutum“ in der Bildfläche liegen würde, ist also ebensowenig die Rede, wie davon, daß die Linien in einem solchen in der Bildfläche liegenden „Augenpunkt“ zusammentreffen oder von ihm aus gezogen werden müßten (die Übersetzung, die Frank, a. a. O. S. 234 gibt, ist fast ebenso willkürlich, wie die geradezu wilde, das „centrum“ durch „feststehende Bildfläche“, das „ratione naturali“ durch „natürliche Reihenfolge“ und das „extentio radiorum“ durch „Verschwindungspunkte“ wiedergebende von Prestel a. a. O. S. 339), und schon Meister hat in seiner noch heute lesenswerten Abhandlung in den Novi Commentarii Soc. reg. Gotting. V, 1775 mit sehr stichhaltigen Gründen gegen die den modernen Kommentatoren schon seit den Tagen der Cesariano, Rivius und Barbaro an und für sich naheliegende zentralperspektivische Deutung der betreffenden Stellen Einspruch erhoben (ebenso der geniale I. H. Lambert, Freie Perspektive, Zürich 1774, II, S. 8ff., und neuerdings, wenn auch mit weniger glücklichen Argumenten, F. Witting, a. a. O. S. 90ff.). Wir müssen die endgültige Aufklärung der schwierigen Texte, deren zweiter in seinem Wortlaut offenbar durch die Bemühung bestimmt ist, möglichst viele Axiome und Kunstausdrücke der griechischen Optik in einen Satz zusammenzudrängen, Kundigeren über-

lassen; aber soviel darf gesagt werden: wenn sie auch nichts unbedingt Zwingendes für die von uns versuchsweise vorgeschlagene Kreiskonstruktion beweisen, so beweisen sie, entgegen der landläufigen Ansicht (die außer von den schon angeführten Autoren u. a. auch von Delbrück, a. a. O. S. 42, Chr. Wiener, Lehrbuch der darstellenden Geometr 1884, I, S. 8 und L. F. Jos. Hügel, Entwicklung und Ausbildung der Perspektive in der classischen Malerei, Diss. Würzburg 1881, S. 68ff., vertreten wird) noch weniger, daß die Antike bereits die moderne Planperspektive gekannt hätte. —

Was die historischen Angaben der zweiten Vitruvstelle betrifft, so werden sie von den Archäologen mit Recht weit skeptischer betrachtet als beispielsweise von Frank (vgl. Pfuhl, a. a. O. S. 666 ff. und August Frickenhaus, Die altgriechische Bühne 1917, S. 76ff.); die Perspektivlehren der Demokrit und Anaxagoras waren wohl sicher Optiken im Sinne Euklids, wozu der überlieferte Titel einer verlorenen Demokritischen Schrift „'Ακτινογραφίη" wohl passen würde — nicht aber Konstruktionslehren für Maler.

20) Über die antike Verkürzungs- bzw. Perspektivtechnik, soweit sie an Gebäudedarstellungen kontrolliert werden kann, vgl. neben den zitierten Arbeiten von Delbrück und Hügel besonders Guido Hauck (Die subjektive Perspektive, S. 54ff.), dessen Aufteilung der Entwicklung in 4 „Stufen" freilich mehr systematischen, als historischen Wert hat; ferner H. Schäfer, Von ägyptischer Kunst, 1919, I, S. 59ff., sowie besonders W. de Grüneisen, in Mélanges d'Archéologie et d'histoire de l'école française, XXXI, 1911, S. 393ff. Der Aufsatz von J. Six „La Perspective d'un jeu de balle" (Bull. de corr. hellénique, XLVII, 1923, S. 107ff.) hat dagegen mit den hier in Rede stehenden Problemen überhaupt nichts zu tun. Über die Gesamtentwicklung von der Antike bis zum Beginn der Neuzeit vgl. die instruktiven Zusammenfassungen Richard Müllers (Über die Anfänge und über das Wesen der malerischen Perspektive, Rektoratsrede Darmstadt 1913) und L. Burmesters (Beilage zur Münchner Allgem. Zeitg. 1906, Nr. 6), ferner vor allem G. J. Kern, Die Grundzüge der perspektivischen Darstellung in der Kunst der Gebrüder van Eyck und ihrer Schule, 1907, sowie des gleichen Autors bedeutsame Aufsätze in den Mittlgn. d. Deutsch. kunsthist. Instituts in Florenz, II, 1912, S. 39ff. und im Rep. f. Kunstwiss., XXXV, 1912, S. 58ff. Unsere Auffassung von der Entwicklung der antiken Perspektive haben wir in Anm. 24 zusammenzufassen versucht.

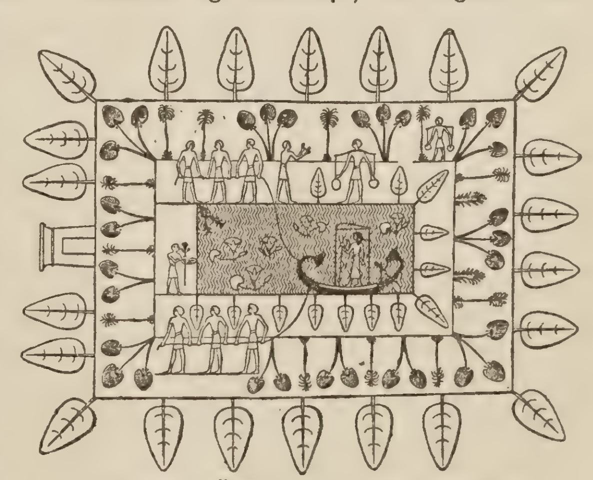
21) Vgl. namentlich Kern, Mittlgn. d. Deutsch. kunsthist. Instituts, a. a. O. passim.

22) Nach G. J. Kern (besonders Grundzüge S. 33ff. und Mittlgn. S. 62; ihm gedankenlos nachschreibend: G. Wolf, Mathematik und Malerei 1916, S. 49) soll in der Antike und namentlich im Mittelalter eine Kontroverse darüber bestanden haben, ob „in die Tiefe gehende Parallelen scheinbar in einem Punkt konvergieren oder nicht", weil Vitellio im 21. Theorem des 4. Buches seiner Optik (a. a. O. S. 127) gegen die Fluchtpunkttheorie polemisiere. Hier scheint jedoch eine aus den Zeugnissen der modernen artifiziell-perspektivischen Entwicklung abgeleitete Alternative in unzulässiger Weise in die Erwägungen der antiken und hochmittelalterlichen Optik hineingetragen worden zu sein. Denn jener „Fluchtpunkt", gegen den Vitellio angeblich „all seine Beredsamkeit aufbietet" (in Wahrheit beschränkt sich diese Beredsamkeit auf den einen Satz: „lineae . . . videbuntur quasi concurrere, non tamen videbuntur unquam concurrentes, quia semper sub angulo quodam videbuntur"), ist derjenige Punkt, in welchem sich die unendlich fernen Punkte jener Parallelen abbilden. Es kann daher, empirisch-psychologisch betrachtet, kaum jemals dazu kommen, daß eine wirklich punktuelle Konvergenz zweier Parallelen anschaulich wird („unsere Sehkraft reicht nicht bis in unendliche Fernen, und es gibt auch in Wirklichkeit keine unendlich ausgedehnten Linien . . . um uns ganz korrekt auszudrücken, müssen wir so sagen: Parallele Linien stellen sich im Bilde so dar, daß, wenn wir sie genügend verlängern könnten, ihre Verlängerungen im Bilde sich in einem und demselben Punkte schneiden würden", heißt es sehr zutreffend in G. Haucks Lehrbuch der malerischen Perspektive, 1910, S. 24), und um so weniger darf man sich wundern, wenn einige altbekannte, bereits im XVII. Jahrhundert öfters zitierte Lukrezverse (z. B. bei Aguilonius, a. a. O. S. 260, oder in den von Risner

1660 herausgegebenen und kommentierten „Opticae libri IV" des Petrus Ramus, II, 70) zwei parallele Säulenhallen, die doch notwendig von sehr begrenzter Ausdehnung sind, nicht in einem Punkt zusammenlaufen, sondern nur dem „obscurum coni acumen" zustreben lassen. Mathematisch betrachtet aber ist die Theorie des Fluchtpunktes an den Besitz des Limesbegriffs geknüpft, d. h. an die Möglichkeit der Vorstellung, daß bei unendlich großer Ausdehnung der Parallelen ihr endlich großer Abstand voneinander und damit der Sehwinkel, unter dem ihre fernsten Punkte erblickt werden, gleich 0 wird; und tatsächlich ist denn auch der Fluchtpunktsatz, wie in noch ein wenig unvollkommener Form bereits bei Aguilonius, nur unter Zuhilfenahme dieses limitativen Unendlichkeitsbegriffs mathematisch begründbar: „Quaeque tandem (sc. die Parallelen) longissime provectae ob distantiae immensitatem perfecte coire et inter sese et cum radio optico (Zentralstrahlen) videantur. Quare punctum quod postulatur, est quodvis huius radii optici signum infinite, hoc est immoderato intervallo ab oculo disjunctum" (Aguilonius IV, 45, S. 266). Die wirklich zureichende Definition des Fluchtpunktbegriffs — zu ihr vgl. jedes beliebige Lehrbuch der darstellenden Geometrie, z. B. neben dem soeben zitierten von Guido Hauck etwa G. Doehlemann, Grundzüge der Perspektive, = Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 510, 1916, S. 20f. — findet sich, wie Burmester a. a. O. S. 44 bemerkt, erst bei Desargues. — Wenn daher Vitellio erklärt, daß zwei Parallelen, ihres kontinuierlichen Aufeinanderzustrebens unbeschadet, doch niemals wirklich zum Schnitte gelangen könnten, weil eben zwei gegenüber liegende Punkte derselben noch immer unter einem, wenn auch noch so kleinen, Winkel gesehen werden („er klammert sich an den mathematischen Begriff des Punktes", heißt es bei Kern), so versieht er damit den Begriff des „concursus" mit einer vom Standpunkt der damaligen Mathematik aus schlechthin notwendigen Einschränkung und formuliert diejenige Anschauung, die für eine mit dem Limesbegriff noch nicht vertraute Optik die einzig mögliche war — nicht aber polemisiert er gegen irgend welche „Gegner", die garnicht vorhanden sein konnten, weil ihnen jener Limesbegriff eben so fremd sein mußte, als dem Vitellio selbst. Daß die Verlängerung zweier objektiv nicht mehr paralleler Linien (und von mehr als zweien ist ja bei Vitellio niemals die Rede) auf einer Zeichenfläche zum Schnitte führen muß — diese Selbstverständlichkeit hätte auch Vitellio nie abgeleugnet; allein er hat es eben nicht mit dem Gesetz der Darstellung, sondern mit dem Gesetz des Sehens zu tun, und wenn er von dieser seiner Fragestellung aus die Möglichkeit eines wirklichen „concursus" in Abrede stellt, so beweist das nichts anderes, als daß die mathematische Vorstellungswelt seiner Epoche noch keinen Raum für den Unendlichkeitsbegriff hatte, der in der Tat (vgl. S. 285) erst innerhalb des nächstfolgenden Zeitabschnitts erarbeitet wurde.

23) Vgl. Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griechen II, S. 885ff.

24) Über die Entwicklung, die den echt perspektivischen Darstellungen des sog. 2. pompejanischen Stils vorangegangen ist, und insbesondere über die nach dem Zeugnis der etruskischen Urnen und Spiegel (zu einem der letzteren vgl. Anm. 40) kaum ganz unerhebliche Rolle, die das national italische Element innerhalb dieser Entwicklung gespielt hat, sind wir leider sehr schlecht unterrichtet, und es ist bei der Lückenhaftigkeit und Einseitigkeit des erhaltenen Denkmälermaterials mindestens zweifelhaft, ob dieses Dunkel sich je vollkommen aufhellen wird. Soweit sich ein archäologisch nur laienhaft orientierter Kunsthistoriker ein Urteil erlauben darf, scheint die Entwicklung sich etwa folgendermaßen abgespielt zu haben:



Textfig. 16. Ägyptische Gartendarstellung (Neues Reich, nach Schäfer).

a) Eine erste, „archaische" Epoche, die — mit gewissen Ausnahmen — die altorientalischen Stile und einen großen Teil der schwarzfigurigen Vasenmalerei umfaßt,

erstrebt eine Reduktion der körperlichen Gegenstände auf möglichst reine Grund- und Aufrisse. Das räumliche Verhältnis dieser Gegenstände zueinander kann daher entweder durch Kombination dieser beiden Formtypen angedeutet werden (so die bekannte ägyptische Gartendarstellung, die eine Wasserfläche im Grundriß, die sie umrahmenden Bäume aber im Aufriß zeigt, und daher die 4 Bäume an den Ecken in einer diagonalen Stellung gibt, Textfig. 16): oder aber durch eine Neben- oder Übereinanderreihung von Aufrissen. Diese letztere Methode pflegt man als vertikale bzw. seitliche „Staffelung" zu bezeichnen, wobei (gegenüber Schäfer a. a. O. S. 119) bemerkt werden darf, daß dieselbe nicht eigentlich als „Schrägansicht" zu deuten ist, vielmehr überhaupt keine „Sicht", sondern eben nur eine Riß-Reihung darstellt.

b) Die weitere Entwicklung, die wir etwa seit dem 2. Viertel des 6. Jahrhunderts verfolgen können, kennzeichnet sich dadurch, daß das Prinzip der „seitlichen Staffelung" auf die Einzelkörper übertragen wird, und zwar naturgemäß auf solche, die ihrer natürlichen Beschaffenheit nach in einen vorderen und einen hinteren Aufriß zerteilbar sind: besonders ist es der Pferdekörper, der dadurch, daß der Aufriß des Hinterteils — durchaus nach der Art der Staffelung ganzer Figuren — neben den Aufriß des Vorderteils gestellt wird: nur so entsteht die scharfe „Verkürzung", wie sie für eine ganze Gruppe schwarzfiguriger Vasen aus jener Epoche charakteristisch ist (vgl. Abb. 1), und wie sie in den bekannten Viergespann-Metopen des Tempels C von Selinunt ihr vollentsprechendes plastisches Gegenstück findet; bald werden auch Stühle, Klinen u. dergl. in der Weise dargestellt, daß die Hinterbeine neben die Vorderbeine „gestaffelt" werden (vgl. z. B. E. Buschor, Die griech. Vasenmalerei, 1912, Abb. 141/2). Rückt nun der hintere Aufriß nicht nur neben, sondern auch etwas über den vorderen (gleichsam eine Kombination der vertikalen Staffelung mit der seitlichen), und werden beide, da sie ja demselben Gegenstande angehören, durch verbindende Linien in Zusammenhang gebracht, so entsteht die für diese zweite Periode typische Form der „Parallel-Perspektive", bei der aber zunächst die Standlinie als Linie erhalten bleibt; auch Kreise werden jetzt erstmalig als Ellipsen dargestellt (vgl. z. B. die Schildform auf Buschor Abb. 103 mit derjenigen auf Buschor Abb. 127), und die Figuren zeigen eine Dreivierteldrehung des Gesichts und des Thorax sowie eine Differenzierung der Beine in Stand- und Spielbein, wobei aber — der Erhaltung der Standlinie entsprechend — das letztere noch nicht hinter das erstere zurücktritt, sondern sich auf der gleichen Horizontalen hält. Das Hintereinander mehrerer Gegenstände kann daher auch jetzt noch nicht anders, als durch Staffelung angedeutet werden, nur daß diese sich jetzt nicht mehr auf die Figuren allein, sondern auch auf die ihnen zugehörigen Erdwellen oder Felsstücke erstreckt (die „polygnotischen" Vasen, ja noch die Ficoronische Ciste). E. Pfuhl, der der Kunst Polygnots früher mit Hauser ein weit entwickeltes Vermögen der Raumdarstellung zuschrieb, ist jetzt zu einer fast Lessingschen Auffassung zurückgekehrt (Malerei und Zeichnung, II, S. 667: „Primitive Pseudoperspektive der Höhenstaffelung auf der Fläche"); selbst Apollodor dürfte nach Pfuhls gegenwärtiger Auffassung — l. c. S. 620f. — noch nicht dazu gelangt sein, „die in der Fläche angedeutete erhebliche Raumtiefe der großen Polygnotischen Malerei bereits mit unvollkommener, aber doch leidlich überzeugender Perspektive wirklich darzustellen".

c) Erst seit der Wende des 5. Jahrhunderts scheint — ausgehend wohl von der Bühnenmalerei — jener Raumzusammenschluß sich anzubahnen, den wir besonders aus Platos (abfälligen) Äußerungen über die Landschaftsmalerei und die betrügerische σκιαγραφία erschließen dürfen. Freilich wird man aus seinen Äußerungen — und etwa den Berichten über die Darstellung des Durchschimmerns durch Wasser oder Glas oder über die Wiedergabe besonderer Beleuchtungseffekte (der feueranblasende Knabe des Antiphilos) — kaum sehr viel mehr entnehmen können, als daß die Erfahrungen der wissenschaftlichen Optik im IV. Jahrhundert bereits bis zu einem gewissen Grade für die Malkunst nutzbar gemacht wurden, denn man wird sich immer gegenwärtig halten müssen, daß zeitgenössische oder annähernd zeitgenössische Berichte den „Naturalismus" einer künstlerischen Darstellung naturgemäß nur nach dem Maße des jeweils Erreichten und somit Vorstellbaren zu messen vermögen (wie etwa Boccaccio die für einen späteren Betrachter sehr „stilhaften" Gemälde des Giotto als „täuschend lebenswahr" empfand), und daß es im

Grunde gar keinen Widerspruch bedeutet, wenn Plato die Hervorbringungen der damaligen „Illusionsmalerei" mit Worten schildert, hinter denen wir zunächst Dinge wie die Esquilinischen Landschaften vermuten würden, während dem anspruchsvolleren Auge Lukians die perspektivische Anlage eines Zeuxisgemäldes so unklar erschien, daß er nicht wußte, ob eine Figur „nur rückwärts oder zugleich auch höher gestanden" (Lessing, Antiquarische Briefe IX). — Zwei Dinge lassen sich positiv fassen: einmal, daß die Standlinie (zu Anfang durch bloße Überschneidung der Füße) allmählich zur Standfläche umgedeutet wird (Metrodoros-Stele, Abb. Pfuhl Fig. 746, etruskische Spiegel) — sodann, daß die Kassettendecken der Gebäude perspektivisch so weit „vertieft" werden, daß Dinge und Menschen wirklich „in" dem architektonischen Raume zu stehen scheinen (unteritalische Vasen). Natürlich wird diese Vertiefung zunächst mit Hilfe der Parallelperspektive bewerkstelligt, und wir können uns leicht vorstellen, wie die rein „aufrißmäßigen" Gebäudedarstellungen der vorklassischen und klassischen Vasenmalerei (etwa Buschor Abb. 77 und 108, Pfuhl 286, unsere Textfig. 17) dadurch, daß Balkenköpfe und Kassetten parallel-perspektivisch verkürzt wurden, allmählich zu den Ädikulen der unteritalischen Vasen sich umbildeten. Wo solche Ädikulen in symmetrischer Gestalt erscheinen sollten, entsteht naturgemäß die Fluchtachsenperspektive (Abb. 3), von der wir im Text des längeren gesprochen haben, und deren Mittelkonflikt, falls man nicht vorzieht, ihn zu verdecken, allmählich eine Abmilderung der reinen Parallelität zugunsten der „Konvergenz" verursacht hat (vgl. Abb. 4; noch im Trecento kann man, wie schon Guido Hauck hervorhob, bei symmetrischen Ansichten eine Konvergenz der Orthogonalen, bei „seitlichen" dagegen Festhalten der Parallelität beobachten); eine weitere Lizenz ist das „Einschwenken" der Randorthogonalen, wie wir es nennen wollen, d. h. der Umstand, daß die Neigung derselben sich mehr der Wagerechten annähert; der Grund ist wohl die Absicht, die Seitenwände breiter entwickeln zu können. Selbst in den unteritalischen Vasen aber vollzieht sich die Entwicklung der Standlinie zur Standfläche nur zögernd und widerspruchsvoll, und noch die vermutlich zwischen 280 und 220 v. Chr. gemalte Stele der Helixo (R. Pagenstecher, Nekropolis, 1919, S. 77) zeigt zwar den Boden perspektivisch gehoben, wagt aber nicht, die Figuren wirklich auf ihn zu stellen: sie benutzen nicht die Fläche des Bodens als Stand-Ebene, sondern, fast wie auf den oberitalischen Vasen, die hintere Grenze des Bodens als Stand-Linie, so daß sie weniger auf, als über dem Grundplan sich zu befinden scheinen.



Textfig. 17. Brunnenhaus von einer rotfigurigen Hydria des Hypsis (Rom, Slg. Torlonia, um 500 v. Chr.). Nach Buschor.

d) Das wirkliche „Interieur" und die wirkliche „Landschaft" scheint erst im späteren Hellenismus entstanden zu sein, indem man die einzelnen Bildelemente tatsächlich „auf" der verkürzten Bodenebene zu disponieren lernte. Und selbst in dieser Epoche wird man sich die Entwicklung als eine ziemlich langsame und vorsichtig experimentierende vorzustellen haben: die spärlichen Zeugnisse einer „vorpompejanischen Malerei" zeigen entweder, wie etwa die Alexanderschlacht oder das Dioskuridesmosaik, den Raum nur bis zur Tiefe der Figurenschicht erschlossen, oder aber sie deuten, wie das Niobebild — wenn hier die Architektur nicht überhaupt Zutat des Kopisten ist — oder die berühmte Hedistestele aus Pagasai (II—I. Jahrhundert v. Chr., Abb. u. a. bei Pfuhl Nr. 748), die Tiefenerstreckung durch eine bloße Hintereinanderschichtung mehrerer Kulissen an, deren Tiefenabstände zwar durch Überschneidung und Größendifferenz dem Bewußtsein suggeriert, nicht aber durch eindeutige Beziehung auf eine verkürzte Horizontalebene ablesbar gemacht werden — eine etwas gewaltsame und gleichsam nur negative Methode der Raumillusion, kraft derer die einzelnen Tiefenschichten zugleich im Verhältnis des Hintereinander und des Aneinander zu stehen scheinen, indem ganz ähnlich wie bei den meisten der sog. hellenistisch-römischen Reliefbilder (ob sie sich nun ebenfalls der Hintereinanderschichtung oder gar nur der Übereinanderstaffelung bedienen) die Tiefenabstände ebensowohl als 0, wie als ∞ aufgefaßt werden können, und der leer blei-

bende Rest des Malgrundes ebensowohl als Symbolisierung eines idealen Raumes, wie als materieller Bildträger deutbar ist (vgl. hierzu die uns erst nachträglich bekannt gewordene lehrreiche Untersuchung von A. Schober, Der landschaftliche Raum im hellenistischen Reliefbild, = Wiener Jahrbuch f. Kunstgesch. II, 1923, S. 36ff.). Soweit das erhaltene Material erkennen läßt, ist es tatsächlich erst auf römischem Boden geschehen, daß die tiefräumlichen Intervalle wirklich kontrollierbar gemacht wurden, und damit die Vorstellung des materiellen Bildträgers ganz unzweideutig durch die Vorstellung einer immateriellen Bildebene ersetzt ist: erst hier hat sich die dem Beschauer immer noch als etwas Objektiv-Gegenständliches gegenübertretende Dingwelt in einen „Prospekt" verwandelt — am deutlichsten da, wo dieser Prospektcharakter durch Vortäuschung eines scheinbar zufälligen Ausblicks oder gar Durchblicks betont wird; und zur Ausbildung eines wirklich perspektivischen Reliefs, wie es die Neuzeit seit Donatello kennt, ist es im Altertum überhaupt nicht gekommen, wenn auch auf diesem Kunstgebiet die Materialität des Bildträgers wenigstens insofern sublimiert worden ist, als der Reliefgrund nicht mehr als die zusammenhängende Oberfläche einer körperlichen Platte, sondern nur noch in kleinen, vielfach von Schatten überdeckten und daher mehr im Sinn der Raumandeutung fungierenden Stücken gezeigt wird. Auch ist es bezeichnend, daß das Relief jetzt öfter an Orten angebracht erscheint, an denen das Gefühl der früheren Zeit noch wirklichen Luftraum verlangt hätte, wie etwa die Reliefs der Ara pacis am Oberbau sitzen, wo der Pergamonaltar Interkolumnien besessen hatte, während die Reliefs des Pergamonaltars sich am Unterbau befinden, den die Ara pacis durch Ornamentplatten charakterisiert. —

Diese (zugestandenermaßen nur hypothetische) Entwicklung der malerischen Raumdarstellung gewinnt immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit durch ihren interessanten Parallelismus mit der Entwicklung der σκηνή: im V. Jahrhundert ein selbständiger plastischer Baukörper, innerhalb dessen nur die große Mitteltür mit auswechselbaren Darstellungen von Felsen, Höhlen u. dgl. gefüllt gewesen sein könnte, wird sie im Hellenismus zu einer flachen und baulich noch immer vom Zuschauerraum getrennten Reliefbühne, um sich erst in römischer Zeit zu einem wirklichen Hohlraum zu entwickeln, der mit dem Zuschauerraum zu einer geschlossenen architektonischen Einheit zusammengezogen ist, und — dem Beschauer nicht mehr als selbständiges Gebilde gegenübertretend, sondern der Daseinssphäre desselben unmittelbar eingeordnet — als eine echte, den Erzeugnissen der Prospektmalerei entsprechende „Bildbühne" sich darstellt. Ja selbst auf literarischem Gebiet, am deutlichsten auf dem beschränkten, aber durch eine ausgezeichnete Untersuchung um so klarer beleuchteten der „ἔκφρασις" (Kunstwerkbeschreibung), läßt sich ein analoger Entwicklungsprozeß verfolgen. Die in den beschriebenen (in der Regel natürlich fingierten) Kunstwerken dargestellten Szenen werden nämlich erst bei Moschos „inhaltlich miteinander verbunden, indem man drei Momente derselben Sage wählt . . . Und dieser Wille zur Einheit reicht weiter. Die Beschreibung, in allen früheren Beispielen des Epos ein eigentlich fremdes Schmuckstück, das ganz anders sein könnte und doch dieselbe Wirkung tun, geht hier zum erstenmal mit der umgebenden Dichtung eine innere Verbindung ein. Es ist nicht nur ein Stück älterer Familiengeschichte, was hier vor uns aufgerollt wird, sondern alles weist auf die Zukunft hin: wie die Io-Kuh „über die salzigen Pfade schreitet", so wird nachher der Zeus-Stier „mit unbenetzten Hufen über die breiten Wogen schreiten", und auch darüber hinaus sind Ios Schicksale geradezu vorbereitend für Europe. Sie wird ebenso wie die Ahnfrau über das Meer müssen, Angst und Not zu bestehen haben, aber schließlich wird auch ihr Heil widerfahren." (Paul Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, 1912, S. 15). Und wenn demnach der Hellenismus, wie in der Malerei so auch in der Ekphrasis, zunächst einen gewissen Zusammenschluß der Einzelmotive innerhalb der Gegenstandsregion erreicht hatte, so verleiht Vergil dem so entstandenen Gesamtbild zugleich impressionistische Lockerheit und eine feste Beziehung auf die subjektive Sphäre des Betrachters: „Der Dichter kann und will gar nicht das Ganze geben, er greift nur ein paar Scenen heraus. Dadurch kommt in unsere Vorstellung ein formloses Element hinein, aus dem die einzelnen Bilder auftauchen, und das Götterwunder wird dem nachrechnenden Verstande

und dem nachtastenden Auge ferner gerückt . . . Zuletzt ergibt sich etwas Neues für Vergil und vielleicht wieder etwas Ungriechisches, wenn man die Verknüpfung der Einlage mit dem Ganzen des epischen Kunstwerkes prüft. Bei den Alten und noch im frühen Hellenismus war die Ekphrasis nichts als Schmuck, der späte Hellenismus nahm sie tiefer in den Zusammenhang des Ganzen hinein und gab ihr eine Beziehung zu dessen Inhalt. Bei Vergil weist sie nicht auf diesen Inhalt, sondern über ihn hinaus auf ein Außenstehendes, wie ja überhaupt diese Dichtung durchweg mit einer Größe außerhalb ihrer selbst, mit der Gegenwart des Dichters, rechnet. Das Mittel ist bei dem Aeneasschilde, wie bei der Unterweltsfahrt, die Aufnahme historischen Stoffes bis in die hellen Zeiten jüngster Vergangenheit hinein und Vergil steht hier zu seinen griechischen Vorbildern, wie die Ara pacis zum Parthenonfries, oder die Trajanssäule zum Mausoleum“ (Friedländer, ebendort S. 20f.).

25) Die Ausführungen dieses Aufsatzes decken sich, soweit sie sich auf allgemeinere Fragen beziehen, vielfach mit dem, was der Verfasser in seiner Veröffentlichung „Die Deutsche Plastik des XI.—XIII. Jahrhunderts“, 1924, vorgebracht hat — nur daß sie nunmehr in den kontrollierbareren Ergebnissen eines speziell perspektivgeschichtlichen Versuches eine gewisse Fundierung zu finden scheinen. In einer geistreichen Arbeit, die leider hier nicht mehr benutzt werden konnte (Ernst Garger, Die Reliefs an den Fürstentoren des Stefansdoms, 1926) findet sich auf S. 35 der Satz: „Die Antike hatte den echten Raum, beinahe so wie die Renaissance.“ In diesem „beinahe“ liegt das Problem des vorliegenden Aufsatzes.

26) Goethe, Die schönsten Ornamente und merkwürdigsten Gemälde aus Pompeii, Herculaneum und Stabiae, Jahrbuch der Literatur 1830, Abschn. VIII.

27) Vgl. die oben S. 260 angezogenen Ausführungen Ernst Cassirers.

28) Aristoteles, Phys. ausc. IV.

29) Über den Unendlichkeitsbegriff des Aristoteles vgl. besonders Pierre Duhem, Etudes sur Léonard de Vinci, II, Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, 1909, S. 5ff.

30) Über die Gestaltungsprinzipien der altchristlichen Kunst vgl. neben Riegls berühmter Schrift über die spätrömische Kunstindustrie neuerdings H. Berstl, Das Raumproblem in der altchristlichen Malerei, 1920 und die vortreffliche Arbeit F. Saxls, Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren künstlerischen Ausdrucksformen (Jahrbuch f. Kunstgesch. II, 1923, S. 63ff.), wo einerseits die vorbereitenden Erscheinungen innerhalb der heidnisch-römischen Entwicklung, andrerseits die Wirkungen des orientalischen Einflusses präzisiert werden. — Besonders stark tritt dieser stets antiperspektivische Einfluß des Orients z. B. in den Miniaturen des Cosmas Indikopleustes hervor, wo, wie bei der in Anm. 24 erwähnten altägyptischen Gartendarstellung, der Boden der „Stiftshütte“ im Grundriß, die Wände aber im Aufriß dargestellt werden, so daß die 4 Eckpfosten eine Diagonalstellung erhalten müssen (Le miniature della Topografia cristiana di Cosma Indicopleuste, ed. Stornaiuolo, 1908, pl. 15 und 17); aber selbst in einem vergleichsweise so stark hellenisierenden Manuskript wie der berühmten „Wiener Genesis“ läßt sich die allmähliche Zersetzung der perspektivischen Räumlichkeit (wie die schematisierende Umdeutung der verkürzten Raumform zur ornamentalen Flächenform auf dem Gebiet der Figurendarstellung sich geltend macht, zeigt z. B. die „schwebende“ Stellung der scheinbar abwärts gekehrten Füße, die ursprünglich Verkürzung der vorwärts gerichteten war, oder die scheinbar hochschultrige oder geradezu bucklige Form des „runden Rückens“, die aus dem zeichnerisch übernommenen, aber plastisch entwerteten Dreiviertelprofil entstanden ist) deutlich verfolgen: auf Tafel VI (der Ausgabe von W. v. Hartel und F. Wickhoff 1894-95) findet sich noch die später fast ganz verschwindende Darstellung des in sich abgeschlossenen, gedeckten Innenraumes, doch werden die Deckenkassetten in einfacher Flächenprojektion gegeben, der den Raum durch eine Tür verlassende Mann erscheint mit dem Oberkörper bereits außerhalb des Zimmers, wodurch sich die Umwandlung des reinen Interieurs in die aus Innen- und Außenansicht kombinierte Darstellung ankündigt, und, was das wichtigste ist und mit dem zuletzt erwähnten Umstand eng zusammenhängt: der Innenraum selbst füllt nicht mehr das ganze Bildfeld aus, sondern jenseits seiner bleibt neutraler Grund; schon hier ist also die Projektions-

ebene wieder zur Malfläche geworden, um ihrer erst mit Duccio und Giotto sich vollziehenden Rückverwandlung entgegenzuharren (vgl. Abb. 9). Auf Tafel XXXV schläft Pharao, wie der Herausgeber angibt, „vor" einer in asymmetrischer Seitenansicht verkürzten Säulenhalle, doch soll er tatsächlich in derselben liegen — nur daß die beiden vorderen Säulen, um eine Überschneidung der Hauptfigur zu vermeiden, nicht bis zum Boden durchgeführt sind.

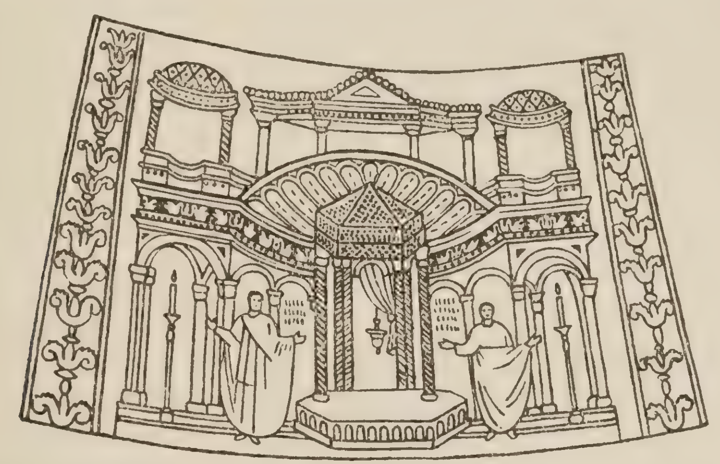
In dieser, einem flächenmäßigen Denken beinahe natürlichen Furcht vor Überschneidungen, die die Konturen des — räumlich betrachtet — zurückstehenden Gebildes lieber um die des „vorderen" herumgeführt, als durch dieselben unterbrochen sehen will, darf man vielleicht auch eine der Ursachen für die besondere Beliebtheit der sog. „umgekehrten Perspektive" erblicken, die zwar auch früher des öfteren vorkommt, (so beispielshalber bei dem bekannten kapitolinischen Taubenmosaik, ja schon in Stücken wie dem perspektivischen Mäander von Anapa aus dem III. Jahrhundert v. Chr., Abb. bei M. I. Rostowzew, Antike dekorative Wandmalerei im Süden Rußlands, 1914, Tafel XVII, 1 und häufig bei den perspektivischen Zahnschnitt-Ornamenten der unteritalischen Vasen — vgl. unsere Abb. 2 —), dort aber nicht zu so grundsätzlicher und allgemeiner Bedeutung gelangt war, wie in der altchristlich-byzantinischen und mittelalterlichen Kunst. Begünstigt wurde die Entstehung dieser umgekehrten Perspektive sicherlich auch durch die von de Grüneisen (a. a. O. S. 408ff.) hervorgehobene Tatsache, daß die östlichen Einflüsse vielfach eine Rückbildung der hellenistisch-römischen Boden-Fläche im Sinn der altorientalischen Boden-Linie im Gefolge gehabt hatten, so daß, da die Gebälklinien der Architektur ihre schräge Richtung beibehielten, der Anschein einer Divergenz entstand (vgl. unsere Abb. 7; gelegentlich griff diese echt orientalische Tendenz zur Horizontalisierung der Tiefenlinien (d. h. zur Aufhebung der „Verkürzung") auch auf die obere oder untere Dachlinie über, wodurch sehr sonderbare Verzerrungen entstehen (vgl. etwa Wiener Genesis, Tafel XLIV, unsere Abb. 8, oder die in Anm. 33 erwähnte Miniatur Boinet CXXIIIa). Grundsätzlich abzulehnen ist die Auffassung O. Wulffs (Kunstwissenschaftliche Beiträge, August Schmarsow gewidmet, 1907, S. 1ff.), der die „umgekehrte Perspektive" als eine wirkliche Inversion der normalen Perspektive erklärt, indem das Bild auf den Blickpunkt eines innerhalb statt außerhalb desselben stehenden Beschauers bezogen worden wäre; vgl. dagegen u. a. G. Döhlemann, Rep. f. Kunstw. XXXIII, 1910, S. 85ff.

31) Simpl. ad Phys. 142a, zitiert u. a. bei Zeller, Philosophie der Griechen III, 2 S.810.

32) Zur Raumdarstellung der byzantinischen Kunst, die über jene unperspektivische, die Gebäude und Landschaftselemente gleichsam als einzelne Versatzstücke auf eine neutrale Folie auftragende Darstellungsweise nur überaus selten und anscheinend nur auf italienischem Boden hinausgelangt ist, vgl. u. a. Joh. Volkmann, Die Bildarchitekturen, vornehmlich in der italienischen Kunst, Diss. Berlin 1900; ferner besonders W. Kallab, Jahrb. d. Kslgn. d. allerh. Kaiserhauses, XXI, 1900, S. 1ff. und O. Wulff, Rep. XXVII, 1904, passim, besonders S. 105ff. und 234ff. Daneben vgl. aber auch unsere Bemerkungen S. 274 und 277 sowie Anm. 38ff.

33) Namentlich in der karolingischen Kunst läßt sich des öfteren ein Streben erkennen, durch eine wirkliche Wiederbelebung der antik-perspektivischen Motive der Einebnungstendenz entgegenzuwirken, ja in gewissen Fällen ihre schon erreichten Erfolge wieder rückgängig zu machen. So wird das Lebensbrunnen-Bild des 781—83 entstandenen Godeskalkevangelistars (A. Boinet, La Miniature Karlovingienne 1913, Taf. IVb, danach unsere Abb. 11), das nach Strzygowskis Nachweis auf eine syrische Vorlage in der Art des Etschmiadzinevangeliars (Abb. 10) zurückgeht und mit dieser, obgleich es die 4 hinteren Säulen des Brunnenhauses wieder einführt, den echt orientalischen Horizontalismus der Stand- und Dachlinie gemeinsam hat (Strzygowski, das Etschmiadzinevangeliar, Byzantinische Denkmäler, I, 1891, S. 58ff.), in dem ein Menschenalter jüngeren Evangeliar von Soissons (Boinet Taf. XVIII b, danach unsere Abb. 13) wieder soweit „plastifiziert", daß es dem Aspekt des antiken Macellum (Abb. 12), dem dieser ganze Typus der Brunnengestaltung in letzter Linie nachgebildet ist, erheblich näherkommt. Man sieht, wie die karolingische Malerei, die ihre Vorbilder zunächst mehr unter den stark verflächigten

Darstellungen der syrischen Kunst gesucht hatte, nunmehr auf die vergleichsweise plastischeren des Abendlandes zurückgreifen kann, und wir vermögen uns in unserm Fall sogar von der Beschaffenheit derselben eine konkrete Vorstellung zu bilden: Herr cand. phil. v. Reybekiel macht uns auf die im 5. Jahrh. entstandenen Kuppelmosaiken der Georgskirche zu Saloniki aufmerksam, die mit der Miniatur des Evangeliars von Soissons gerade in solchen Motiven übereinstimmen, die im Etschmiadzin-Evangeliar noch nicht vorgebildet waren (die Nischenarchitektur, und insbesondere der Vogelfries, vgl. die Abb. bei Berchem u. Clouzot, Mosaiques chrétiennes du IV.—X. siècle, 1924, Nr. 72 und 78, unsere Textfig. 18). Andre Zeugnisse für diese „Renaissance der Perspektive“ sind z. B. die teilweise glänzend gezeichneten Bauten des Utrechtpsalters (vgl. etwa Boinet LXXVIIIb), und namentlich der mittels der Fluchtachsenkonstruktion bewältigte Innenraum in der Londoner Alkuinbibel, (Boinet, CLIV, unsere Abb. 15), auf den schon Kern als auf eines der überaus seltenen



Textfig. 18. Kuppelmosaik aus der Georgskirche zu Saloniki, Anf. V. Jahrh. n. Chr.

mittelalterlichen Beispiele perspektivischer Deckenzeichnung hinwies (Mitteilungen l. c. S. 56 f. und Fig. 15; vgl. aber auch unsere Bemerkungen auf S. 277 und Anm. 38 ff.). Dabei sind jedoch alle diese Perspektiven der Karolingischen Renaissancekunst in ihrer eigentlichen Bedeutung und in ihrem eigentlichen Zusammenhang durchaus nicht völlig verstanden: das zeigt sich sogar an dem zuletzt erwähnten Innenraum, dessen Seitenwände von Rechts wegen in orthogonaler Verkürzung in die Tiefe führen müßten, während sie tatsächlich, mit unverkürzten Kreisen und Vorhängen gefüllt, als Frontalflächen behandelt erscheinen; und in der gleichen Handschrift (Boinet CXXIIIa) findet sich ein schräg verkürztes Gebäude, bei dessen Darstellung die Einmischung des flächenhaften Denkens zu einem ganz eigentümlichen Mißverständnis geführt hat: die perspektivischen Gründe für das scheinbare Ansteigen der Dachlinien nicht mehr begreifend, hat der Künstler sich vorgestellt, daß dieses Ansteigen notwendig den Blick auf eine Ecke der Innendecke freigeben müsse, und dementsprechend diese Ecke unter dem — nun wirklich „ansteigenden“ — Dache hervorlugen lassen. Daher ist es kein Wunder, wenn diese ganze „Renaissance“ der Perspektive eine sehr ephemere war und schon der Lebensbrunnen des Codex aureus (Boinet CXVII) wieder ein völliges Durcheinandergehen des „Hinten“ und „Vorne“ zeigt (vgl. Abb. 14). In der Folgezeit wird denn auch die Horizontalisierung der ehemals in Schrägansicht dargestellten Bauten immer entschiedener durchgeführt, bis jede „Verkürzung“ verschwunden ist — was aber keineswegs ausschließt, daß gleichzeitig, ja in derselben Handschrift, auch Bauten begegnen, in denen die Schrägansicht deutlich erhalten bleibt.

34) Vgl. J. Strzygowski, Ikonographie der Taufe Christi, 1885. Beispiele byzantinischer und byzantinisierender Miniaturen u. a. Tafel III, 4 und IV, 1—4 (besonders lehrreich A. Goldschmidt, Das Evangeliar im Rathaus zu Goslar 1910, 4); Beispiele für die Übergangsfälle aus Ottonischer Zeit u. a. Tafel IX, 2—5; ein schönes Beispiel aus der orientalischen Kunst des X. Jahrhunderts (Elmale-Klisse) bei G. Millet, Recher-

ches sur l'iconographie de l'Evangile, 1920, Abb. 131). Nicht uninteressant ist es, daß die altägyptische Kunst, wo sie eine Wasserbucht darstellen wollte, zu einer ähnlichen Gestaltung gelangt ist (Schäfer Tafel 26, 2 und 32, Text S. 126). Allein dort handelt es sich um das Ergebnis einer Kombination von Grund- und Aufriß (Bucht im Grundriß, Haupt-Wasserfläche im Aufriß) — hier um die Rückbildung einer echt perspektivischen Verkürzung: die Kombination zweier unperspektivischer Flächenbilder und die Verflächigung eines perspektivischen Raumbildes haben zu einem dem Augenschein nach sehr ähnlichen, dem Sinne nach aber grundverschiedenen Ergebnis geführt.

Eine echte Analogie zu der Verwandlung des verkürzten Flußlaufes in einen „Wasserberg" bedeutet dagegen die u. W. bisher nicht angemerkte Tatsache, daß der durch mehrere Bildfelder fortgeführte Landschaftsprospekt, wie wir ihn am schönsten in den Esquilinischen Odysseelandschaften vor Augen haben, im Mittelalter erhalten geblieben ist, sich aber zu einem anscheinend rein ornamentalen Band oder Streifen umgebildet hat: vgl. z. B. die Wandmalereien zu Pürgg in Steiermark (R. Borrmann, Aufnahmen mittelalterlicher Wand- und Deckenmalereien Deutschlands o. J. Taf. 17, 18), deren fortlaufende Bodenstreifen zweifellos als ornamentalisierte Reste antiker Terraindarstellungen betrachtet werden dürfen (unsere Abb. 16). Und wie der „Wasserberg" der Taufdarstellung im XV. Jahrhundert aufs neue und mit neuen Mitteln in den perspektivisch verkürzten Flußlauf zurückverwandelt wird, so feiert das Motiv des durchlaufenden Landschaftsprospekts seine großartige Wiederauferstehung im Genter Altar.

35) Über Vitellio, dessen „Perspectiva" vermutlich um 1270 entstanden ist, vgl. Cl. Baeumkers Monographie (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2, 1908), zur weiteren Entwicklung des erkenntnis-theoretischen Raumproblems unsere Anm. 36 und S. 285.

36) Vgl. abermals Duhem, a. a. O. S. 37ff. Hier ist die Stelle, wo die weitere Spekulation einzusetzen vermag, indem sie fragt: wenn nunmehr — anders als bei Aristoteles, der die Möglichkeit eines ἐνεργείᾳ ἄπειρον a limine abweisen mußte — in Gestalt der göttlichen Allmacht ein solches ἐνεργείᾳ ἄπειρον hinter der empirischen Welt anerkannt wird, was hindert dann anzunehmen, daß es nicht auch in der empirischen Welt, dieselbe gleichsam zu einem unendlichen Universum ausdehnend, sich vergegenständlichen kann?

37) Der Eindruck, daß die Raumanschauung der nordisch-gotischen Malerei hinter der der Plastik zurückbleibt, ist nur ein scheinbarer: die Raumanschauung steht durchaus auf der Stufe der gleichseitigen Plastik, nur daß ihr Ausdrucksmittel zunächst noch die Linie und die von ihr begrenzte Farbfläche bleiben mußte, weil der Vorstellung einer realen Zeichenebene eine stärker bindende Kraft innewohnt, als der Vorstellung der schon während des Arbeitsprozesses zerstörten und dann nur noch ideellen Blockebene. Es sei nur angemerkt, daß schon Villard de Honnecourt, wo er Schaubilder von Bauten gibt, sehr konsequent die Konkavität durch Biegung oder Brechung der Linien nach unten, die Konvexität dagegen durch Biegung oder Brechung der Linien nach oben andeutet (vgl. in der offiziellen Ausgabe der Bibliothèque nationale als Darstellung der Konkavität Pl. XI und LX, der Konvexität Pl. XII, XIX, LXI), und ebenso die Scheitelpunkte der Fenster, wenn sie der konkaven Räumlichkeit angehören, von der Mittelachse des Blattes wegschiebt, im umgekehrten Falle aber ihr nähert (besonders lehrreich der Vergleich von Pl. LX und LXI, wo die gleiche Kapelle in Konkav- und Konvexform dargestellt ist). Anderseits finden wir bei ihm die anscheinend primitive Mischung von Grundriß und Aufriß (bezeichnend das Sägewerk Tafel XLIV) — aber stets in Verbindung mit echten „Verkürzungen".

38) Vgl. O. Wulff, Rep. XXVII, l. c.; ferner Kern, Mitteilungen l. c. Es ist bezeichnend, daß die Plastik, die nicht an die maniera greca anknüpfen konnte, zwar seit Giovanni Pisano die Übereinanderstaffelung kennt, das „perspektivische" Relief aber erst auf Grund der Brunellesco-Albertischen Errungenschaften erreicht.

39) Die Datierung der einzelnen Kuppelmosaiken ist nicht ganz leicht; doch dürfte das hier in Frage stehende Bild sicher noch vor 1300 entstanden sein (vgl. A. Venturi, Storia dell' Arte italiana V, S. 218ff. und R. van Marle, The development of the italian schools of painting, 1923, I, S. 267ff.). Auch sonst läßt sich die Fluchtachsenkonstruktion

vor Duccio und Giotto in den Werken der Maniera greca hie und da belegen, z. B. in der merkwürdig konfusen Decke auf einem der Freskenfragmente zu Fabriano, das ebenfalls sicher nicht nach 1300 — laut freundlicher Mitteilung von Dr. C. H. Weigelt vermutlich um 1270 — entstanden ist (vgl. R. van Marle, a. a. O. Abb. 235; ferner L. Venturi, in Arte, XVIII, 1915 S. 2). Eine Etappe auf dem Wege der Überlieferung bezeichnet vielleicht das perspektivische Gurtgesims in St. Demetrius zu Saloniki, vermutlich dem Neubau des VII. Jahrhunderts angehörig (Dehio-Bezold, die kirchliche Baukunst des Abendlands I Taf. 31, Nr. 9, und Diehl-Le Tourneau-Saladin, Les monuments chrétiens de Saloniki, 1918). Im Übrigen muß offen eingestanden werden, daß unsere Kenntnis von der vor-giottischen bzw. vor-ducciesken Entwicklung noch immer sehr lückenhaft ist, wie denn z. B. die unteren Fassadenmosaiken von S. M. Maggiore in Rom, die in der Architekturdarstellung über die Stufe Cavallinis hinausgehen, wenn sie auch noch nicht bis zur Darstellung des „geschlossenen“ (d. h. die ganze Bildfläche ausfüllenden) Innenraums vorschreiten, einer näheren Untersuchung besonders würdig und bedürftig wären.



Textfig. 19.

40) Die Darstellung der Bodenmusterung scheint in der Antike bezeichnenderweise nur in etruskischen Spiegeln häufiger zu sein, wobei aber der Bodenbelag (so fern lag es dem Altertum, dieses Motiv im Sinne eines orthogonalen Koordinatensystems auszunutzen) in der Regel aus übereck gestellten Quadraten oder noch öfter aus Dreiecken zusammengesetzt erscheint und — insofern ganz ähnlich dem Beispiel aus Monreale — nicht ganz unter den Füßen der Figuren durchläuft, sondern verhältnismäßig unvermittelt mit einer wagerechten Linie abschließt; vgl. etwa Gerhard, Etruskische Spiegel, V, Nr. 27, 28, 32, 40, 57, 64, 67, 109, 139, 1 usw.; besonders aufschlußreich erscheint das in unserer Textfig. 19 wiedergegebene Exemplar, Gerhard V, 146, das sich auch durch die besonders fortschrittliche Darstellung des Innenraums auszeichnet, wenn freilich auch hier die Eigentümlichkeit einer im Grunde noch vorperspektivischen Raumanschauung darin zutage tritt, daß die Wände dieses einen Raumes rechts und links begrenzt sind, ja zum Teil von den Figuren, die sich innerhalb ihrer befinden sollen, überschnitten werden. Ganz unverstandene Reste eines solchen Fliesenbodens haben sich auch in abendländischen Malereien des hohen Mittelalters gelegentlich erhalten, vgl. z. B. die bei E. Mâle, L'art religieux du XII. siècle en France, 1922, Fig. 12 abgebildete Miniatur (ebenfalls mit dreieckigen Bodenplatten). — Gewissermaßen das Gegenbeispiel zu dem Mosaikbild aus Monreale bildet die bekannte Mosaikikone des Bargello (XII. Jahrhundert): hier schneidet der — quadratisch gemusterte — Boden zwar nicht schon unterhalb der Figuren ab, entbehrt aber jeder Verkürzung, so daß er wie ein in

halber Höhe ausgespannter Teppich wirkt; erscheint in Monreale das Verhältnis zwischen Figuren und Fußboden aus dem räumlichen Aufeinander in ein flächenhaftes Übereinander übersetzt, so hier in ein nicht minder flächenhaftes Hintereinander.

41) Über Duccios Perspektive vgl. im übrigen W. Kallab, a. a. O. S. 35ff., aber auch C. H. Weigelt, Duccio di Buoninsegna, 1911 S. 53ff. und G. J. Kern, Rep. XXXV, S. 61.

42) Die Orthogonalen der seitlichen Deckenabschnitte laufen zunächst ganz parallel mit den die Decken teilenden Konsolen (also reine Fluchtachsenkonstruktion), um dann am Rande — beim Zusammenstoß mit den Seitenwänden — in jener uns schon aus der Antike bekannten Weise (vgl. Anm. 24) einzuschwenken. Übrigens ist es kaum zufällig, wenn Duccio bei den drei gleichartigen Innenraumdarstellungen des Dombildes (Fußwaschung, Abschied von den Aposteln, Abendmahl) das Fluchtzentrum der mittleren Orthogonalen durch eine kleine Losange, die nur im Abendmahlsbild durch den Nimbus Christi verdeckt wird, besonders betont hat.

43) Der Ansicht Kerns (Mitteilungen, l. c. S. 56), daß die Fluchtachsenkonstruktion erst nach Duccio durch eine neue und sozusagen spontane Wiederanknüpfung an die Antike wieder in die Trecentokunst eingeführt worden sei, widerspricht zum einen die Tatsache, daß sie, entgegen der Behauptung, wonach sie „für die Zeit von der Mitte des IX. bis zum XIII. Jahrhundert an keinem Beispiel nachweisbar" sei, schon im Dugento vorkommt (die in Anm. 39 genannten Beispiele dürften sich bei ausgebreiteterer Materialkenntnis noch vermehren lassen) und dort mit einiger Wahrscheinlichkeit auf eine byzantinische Tradition zurückgeführt werden konnte — zum andern der Umstand, daß Duccio selbst in den drei in Anm. 42 erwähnten Innenräumen die seitlichen Deckenteile (sowie die vertikalen Wände) durchaus nach jenem „antiken" Prinzip behandelt hat. Nur da, wo eine vergleichsweise schmale, durch keine architektonische Gliederung geteilte Decke gestaltet wird — Fußböden sind bei Duccio überhaupt noch nicht konstruiert—, wie etwa auf dem von Kern herangezogenen Verkündigungsbild des Domaltars, wo also Partialebene und Gesamtebene sozusagen zusammenfallen, ist das Fluchtachsenprinzip ganz ausgeschaltet, nicht weil es Duccio noch unbekannt gewesen wäre, sondern weil er es in einem solchen Sonderfalle schon völlig überwinden konnte.

44) Kern, Mitteilungen, l. c. Fig. 6. Interessant, daß die Schatten in den Deckenkassetten nicht mehr als solche verstanden, sondern als symmetrisches Muster verwendet werden.

45) Bei den Lorenzetti selbst vgl. z. B. die große Madonna der Sieneser Akademie, von nordischen Werken z. B. die bekannte „Darstellung im Tempel" von Broederlam.

46) Man darf daher genau genommen bei den Lorenzetti noch nicht mit Kern (Mitteilungen, l. c. S. 61) von einer Eroberung des Fluchtpunktes für die gesamte Einzelebene reden; denn, rein perspektivisch betrachtet, handelt es sich im Grunde eben auch hier noch um eine bloße Partialebene, die, wenn die seitlich anschließenden Bodenteile nicht durch die Figuren verdeckt wären, gewissermaßen zwischen zwei noch nach dem Prinzip der Fluchtachsenkonstruktion gestalteten Randebenen eingebaut erscheinen würde. Nur wird diese Partialebene nunmehr mit vollem Bewußtsein und mathematischer Genauigkeit auf einen Fluchtpunkt, anstatt auf eine größere Fluchtregion, orientiert, und auch darin gehen die Lorenzetti über Duccio hinaus, daß die Partialebene gelegentlich die Grenzen der Bildarchitektur zu überschreiten vermag: vgl. Pietros Sieneser Geburtsbild von 1443, innerhalb dessen der über zwei Bildfelder fortgeführte Hauptraum durch einheitliche Orientierung des Fußbodens auch perspektivisch vereinheitlicht erscheint (während der im dritten Flügel dargestellte Vorraum noch in einer Sonderstellung verharrt). Bei Duccio ist von einer solchen perspektivischen Vereinheitlichung mehrerer Bildfelder noch keine Rede, vielmehr hat er in solchen Fällen, wo in zwei Bildern zwei gleichzeitig und in demselben Gebäude sich abspielende Handlungen zur Darstellung kommen, (Christus vor Pilatus und Petri Verleugnung) das eigentümliche Auskunftsmittel ergriffen, die beiden Teilräume durch eine über das trennende Raumstück hinwegführende Treppe — also gleichsam nicht perspektivisch, sondern architektonisch-funktional — zu verbinden.

47) Sie ist auch als solche verschiedentlich hervorgehoben worden, z. B. von Kern

(der Rep. XXV, S. 58 eine sehr charakteristische Kölner Verkündigung abbildet) oder von W. Stange (Deutsche Kunst um 1400, 1923 S. 96); doch wird sie immer nur im Sinne einer „Ungenauigkeit“ oder eines „Mißverständnisses“ gedeutet: man verkennt, daß die Vereinheitlichung der Partialebene auch in Italien die entwicklungsgeschichtlich notwendige Vorstufe für die Vereinheitlichung der Gesamtebene bedeutet, die erst erfolgen kann, nachdem der Begriff der homogenen und unbegrenzten Ausdehnung in den Bereich des Vorstellbaren gerückt war. Was für die nebeneinander liegenden Abschnitte einer Gesamtebene gilt, gilt da, wo sie durch eine Querteilung zerlegt erscheint, auch für die hintereinander liegenden Abschnitte derselben: auch diese haben zunächst je einen besonderen Fluchtpunkt (vgl. statt vieler anderer Beispiele etwa eine zwischen 1350 und 1378 entstandene oberitalienische Miniatur, abgebildet bei G. Leidinger, Meisterwerke der Buchmalerei aus Handschriften der bayrischen Staatsbibliothek in München, 1920, Taf. 25a, sogar noch Schaffners Votivbild in der Hamburger Kunsthalle). Besonders merkwürdig aber ist folgendes Phänomen: wo ein Teppich über die Stufen eines Thrones bis über den Fußboden hinabläuft (z. B. Lorenzettis Sieneser Madonnenbild, Teilabb. bei Kern, Mitteilungen l. c. Fig. 18, oder die Madonna in Altenburg, Abb. Kunstgesch. Gesellschaft für photographische Reproduktion III, 8, unsere Abb. 24), folgen die Orthogonalen des Teppichs auch da, wo dieser dem Fußboden aufliegt, also tatsächlich mit ihm eine einzige Ebene bildet, dem Fluchtpunkt desselben nicht, sondern einem andern, der nur für die Tiefenlinien des Teppichs gilt. Noch ist die Einheit des gegenständlichen Begriffs „Teppich“ stärker, als die des formalen Begriffs „Gesamtebene“ (vgl. Anm. 51).

48) Pomponius Gauricus, a. a. O., S. 192: „Omne corpus quocunque statu constiterit, in aliquo quidem necesse est esse loco. Hoc quum ita sit, quod prius erat, prius quoque et heic nobis considerandum, Atqui locus prior sit necesse est quam corpus locatum, Locus igitur primo designabitur, id quod planum uocant.“ Diese Priorität des Raumes vor den Einzeldingen (mit exemplarischer Deutlichkeit zutagetretend in Lionardos berühmtem Entwurf für die Hintergrundsgestaltung der Florentiner „Anbetung der Könige“) wird dann im Laufe des XVI. Jahrhunderts immer schärfer betont, bis es zu den klassischen Formulierungen Telesios und Brunos kommt (Zitat S. 286; im übrigen vgl. L. Olschki, Dtsch. Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. und Geistesgesch., II, 1924, S. 1 ff., besonders S. 36 ff.).

49) Es darf bemerkt werden, daß die raumdarstellerischen Errungenschaften Duccios und seiner Nachfolger bereits im Atelier des Jean Pucelle bekannt waren, in dessen „Bréviaire de Belleville“ (vor 1343) schon völlig italienische „Raumkästen“ begegnen (vgl. auch eine kurze Andeutung bei G. Vitzthum, Die Paris. Miniaturmal. 1907, S. 184); die Verkündigung seines in der Sammlung Rothschild bewahrten Stundenbuchs (L. Delisle, Les Heures dites de Pucelle, 1910, fol. 16) muß sogar unmittelbar auf ein Vorbild in der Art von Duccios Sieneser Todes-Verkündigung zurückgehen. Da Pucelles Kunst eine rein Parisische ist, erhellt — zumal im Hinblick auf die ganz unräumlichen Fresken der „Tour de la Garderobe“, die dabei eher früher als später entstanden sind — auch von hier aus die Tatsache, daß die Rolle, die die Avignonesische Kunst bei der Rezeption des Italienischen im Norden gespielt hat, nicht überschätzt werden darf; wir stehen hier vor einer Bewegung, die viel zu grundsätzlicher Natur ist, als daß man sie von der Einzeltatsache des Papst-Exils abhängig denken könnte, und man darf sagen, daß die Entwicklung nicht wesentlich anders verlaufen wäre, wenn die Päpste während des XIV. Jahrhunderts in Rom geblieben wären.

50) Auf Meister Franckes Thomasmarter sind die Randorthogonalen der linken Bildhälfte schon ziemlich mit den mittleren Orthogonalen zusammengeführt, während diejenigen der rechten stark ausweichen: das Prinzip der „Partialebene“ ist hier also gleichsam zur Hälfte überwunden. Im übrigen ist die beiderseitige Ausweichung der Randorthogonalen so häufig, daß es kaum lohnend ist, Beispiele dafür heranzuziehen (zahlreiche Beispiele u. a. bei Couderc, Album de Portraits d'après la collection du département des manuscrits, o. J., Pl. XX, LVI, LVIII usw.). Daneben hält sich aber auch das Fluchtachsenprinzip bis weit ins XV. Jahrhundert hinein (vgl. z. B. die goldene Tafel von Lüneburg, Abb. u. a. bei C. G. Heise, Norddeutsche Malerei, 1913, Abb. 47). Ja das

berühmte, auf zwei Buchseiten verteilte Dedikationsbild der Brüsseler Heures des Herzogs von Berry (gute Abb. des ganzen Doppelblattes bei E. Bacha, Les très belles miniatures de la bibliothèque de Belgique, 1913, Pl. VI, danach unsere Abb. 27) zeigt auf dem Stifterblatt eine (natürlich ungenaue) Fluchtpunktperspektive im Sinn der Lorenzetti, Broederlam usw.; auf dem Madonnenblatt dagegen die reine Fluchtachsenperspektive im Sinn der Lorenzo di Bicci, Ugolino da Siena usw.: hier stoßen die beiden in Duccios Nachfolgerschaft herausgebildeten Methoden in einem und demselben Kunstwerk zusammen! — Ein interessanter Sonderfall tritt da ein, wo ein Künstler sich durch ein bestimmtes Vorbild dazu veranlaßt sieht, die Seitenwände des Raumkastens (und damit seitlichen Grenzen des Bodenquadrats) besonders stark konvergieren zu lassen, es aber nicht wagt, auch die anschließenden Orthogonalen entsprechend stark zu drehen: dann kommt es öfter dazu, daß er die Seitengrenzen als Diagonalen durch die Bodenfliesen hindurchführt (vgl. etwa Couderc, a. a. O. Pl. LX und LXXV oder unsere Abb. 26 nach V. Leroquais, Les sacramentaires et les missels manuscrits, 1924, Pl. LXXVIII). Diese Diagonalisierung dürfte zunächst einem ganz logisch-objektiven Sachverhalt entsprochen haben, der seinerseits in einem sehr wichtigen und für die Abkunft der neuzeitlichen Raumanschauung aus der hochgotischen Skulptur besonders bezeichnenden Vorgang begründet ist: sie dürfte zurückzuführen sein auf ein mehr oder minder bewußtes Festhalten an dem Polygonal-Raum, wie er sich aus der Übersetzung des gotischen Statuen-Baldachins in die Flächenkunst ergab. Denn wenn die Großplastik bis zum frühen XIII. Jahrhundert zum größten Teil von einer Übertragung kleinplastischer und insbesondere auch malerischer Vorbilder ins Monumentalformat lebt (Beispiele für den letzteren Vorgang zahlreich bei E. Mâle, a. a. O. passim, für den ersteren z. B. die Übernahme eines bestimmten Christustyps aus einem karolingischen Elfenbein zunächst in das Noli-me-Tangere-Relief der Hildesheimer Domtüren, dann in das jetzt im Karlsruher Museum bewahrte Himmelfahrtstympanum aus Petershausen, obgleich die Gesamtkomposition derselben bereits von burgundischen und südwestfranzösischen Vorbildern abhängt), so erfolgt mit der Ausbildung der gotischen Skulptur eine radikale Umdrehung dieses Verhältnisses in dem Sinne, daß nunmehr die Kleinplastik und auch die Malerei zum großen Teil von der Großplastik zehren (an einem Einzelfall, der Kruzifix-Darstellung, meisterhaft nachgewiesen von A. Goldschmidt, Jahrb. d. Kgl. Preuß. Kstslgn. XXXVI, 1915, S. 137ff.; vgl. aber auch z. B. die Zeichnungen Villards de Honnecourt, oder eine Figur wie die Hl. Helena der Taufkapelle von St. Gereon, Abb. bei P. Clemen, Roman. Monumentalmalerei in den Rheinlanden, 1916, Taf. XXXVI, die unverkennbar auf einen statuarischen Typus in der Art der Magdeburger Madonna — A. Goldschmidt, Got. Madonna, 1923, Abb. 12 — zurückgeht. Und im Verlauf dieses großen Prozesses (der im XV. Jahrhundert abermals umschlägt) werden nun auch die polygonalen Baldachine und etwas später die ebenfalls polygonalen Fußplatten der plastischen Figuren in Flächenformen übersetzt (bequem erreichbare Beispiele: G. Dehio, Gesch. d. Dtsch. Kunst, II, Abb. 404/5, noch als einfache Flachprojektion; ebendort, Abb. 407, schon „perspektivisch"). So entsteht ein Polygonalraum, der zur Hälfte aus der Bildfläche vorzudringen scheint (vgl. auch unsere Abb. 26 selbst), und dessen schräge Hinterwände natürlich den Fußboden diagonal durchschneiden müssen; Fortbildungen dieses „Baldachinraums" ins Weiträumigere, ja Groß-architektonische noch in den bei Venturi, Storia dell' arte italiana, V, fig. 558 oder 602, ja noch in Broederlams bekannter „Darstellung im Tempel" im Museum zu Dijon). Im übrigen findet man, vorzüglich im Norden, neben diesen mehr oder minder fortschrittlichen Bodenperspektiven noch lange die ganz primitive, auf jede Verkürzung verzichtende Darstellung der Grundebene in einfachem geometrischen Riß.

51) Über die Perspektive der Eyck vgl. besonders die in Anm. 20 zitierten Arbeiten G. J. Kerns, daneben Döhlemann, Rep. XXXIV, 1911, S. 392ff. und S. 500ff., und Rep. 1912, S. 262ff. Es entspricht der Tatsache, daß erst auf dieser Stilstufe und nicht schon im Trecento die wirkliche Vereinheitlichung der ganzen Horizontalebene erreicht wird, wenn das Prinzip des einheitlichen Fluchtpunktes jetzt — und erst jetzt — auch auf die senkrechte Ebene übertragen wird, die bisher noch immer mit völliger

Parallelperspektive oder, bei symmetrischen Ansichten, mit einer mehr oder weniger frei gehandhabten Fluchtachsenkonstruktion bewältigt wurde, und wenn jetzt — und erst jetzt — die Orthogonalen des über mehrere Stufen hingebreiteten Teppichs (vgl. Anm. 47) den Orthogonalen der jeweils zugehörigen Ebene — Treppenstufen oder Fußboden — folgen. All das sind Schritte auf dem Wege zur Priorität des unendlichen Raumes gegenüber den endlichen Dingen, die aber erst da vollkommen verwirklicht ist, wo die Orthogonalen aller Ebenen in einem einzigen Punkte fluchten.

52) Es läßt sich vielleicht gerade von hier aus wahrscheinlich machen, daß die Berliner Kirchenmadonna (Abb. 29) auch dann — oder vielmehr gerade dann —, wenn man die vielumstrittenen Miniaturen des Mailand-Turiner Stundenbuches für Hubert van Eyck in Anspruch nimmt, nur als ein Werk des Jan van Eyck betrachtet werden darf, und zwar als eines, das kaum vor 1433/34 entstanden ist. Der Grund für die frühe Datierung der Kirchenmadonna und für ihre Zuweisung an Hubert (wenn dieser wirklich der Autor der frühen Miniaturen sein sollte) besteht vor allem in ihrer Verwandtschaft mit dem „Totenofficium“ der Heures de Milan (Abb. 28). Allein wenngleich in beiden Fällen eine gotische Kirche in ähnlicher Ansicht, d. h. mit stark seitlich verschobenem Augenpunkt, wiedergegeben ist, so treten doch gegenüber dieser mehr gegenständlichen Verwandtschaft die stilistischen Unterschiede, namentlich auch in bezug auf die perspektivische Raumanschauung, nur um so stärker hervor. Die Mailänder Miniatur wagt es noch nicht, den Raum durch den Bildrand so auszuschneiden, daß sein objektiver Anfang diesseits der Bildebene zu liegen scheint, vielmehr wird — in einem höchst bezeichnenden Kompromiß mit der noch älteren Darstellungsweise, die die Architektur trotz Sichtbarmachung des Innenraums zugleich als plastisch in sich abgeschlossenen Außenkörper gibt — die eigentümliche Fiktion eingeführt, daß das Gebäude ein unvollendetes sei, dessen schon aufrechtstehende Teile sich durchaus jenseits der Bildebene befinden, und das somit in seiner Ganzheit innerhalb des Bildraumes Platz hat (die Gewölbeanfänger und Kappen des ersten Joches sind, scheinbar zufällig, abgebrochen). Demgegenüber sehen wir in der Kirchenmadonna nicht mehr einen objektiv abbrechenden, sondern einen subjektiv ausgeschnittenen Raum (und daß nicht etwa eine nachträgliche Verkleinerung des Berliner Bildes diesen Eindruck verursacht hat, lehren die alten Kopien des Palazzo Doria und des Antwerpener Museums) — einen Raum, der, über die Bildebene hinweggreifend und gleichsam von ihr durchschnitten, den Beschauer mit in sich einzuschließen scheint, und der in unserer Vorstellung gerade dadurch wächst, daß die Darstellung ihn nur in einem solchen „Ausschnitt“ zeigt. Damit rückt die Kirchenmadonna, perspektivisch betrachtet, in eine Linie mit dem Arnolfinibild von 1434 (Abb. 32), das sich hinsichtlich der Raumauffassung zu der Johannesgeburt der Heures de Milan (Abb. 33) genau so verhält, wie die Kirchenmadonna zum Totenofficium: wie dort der Kirchenraum, so ist hier der bürgerliche Wohnraum so dargestellt, daß (man beobachte besonders die abgeschnittenen Orthogonalen-Balken der Decke!) die Bildebene ihn nicht zu begrenzen, sondern zu durchschneiden scheint, daß weniger von ihm gezeigt wird, als tatsächlich vorhanden ist. Und dem entspricht auch alles übrige: nicht nur, daß das Kind der Kirchenmadonna demjenigen der Luccamadonna brüderlich ähnelt, auch die Maria ist eine Schwester der Hl. Katharina vom Dresdener Altärchen, und namentlich, bis in die Faltenmotive hinein, der Jeanne de Chenany des Arnolfinibildes: es ist das Problem des reifen Jan, die Illusion des licht- und schattenerfüllten Freiraumes mit einer statuarischen Verfestigung und plastischen Rundung der Einzelkörper zu verbinden (später tritt eine leichte Erstarrung und Verflächigung ein, wie sie besonders an der Antwerpener Springbrunnenmadonna mit ihrem eckigeren Faltenstil, ihrem beinahe gewaltsam in die Fläche gedrehten Kinde und ihrem fast archaistischen Verzicht auf freien Landschaftsausblick festzustellen ist), und gerade dieses Problem sehen wir in der Kirchenmadonna in eben demselben Sinne gestellt und gelöst, wie in dem Arnolfinibild und in der Madonna von Lucca. In den Turin-Mailänder Miniaturen sind die Figuren klein und dünn, fast körperlos und dem Raume völlig untergeordnet — in jenen gegen Mitte der dreißiger Jahre entstehenden Werken ist zwischen Raum und Figuren ein völliges Gleichgewicht hergestellt, die Gestalten sind groß, wuchtig, von schwerfaltiger, fast an die Monumentalplastik des hohen XIII. Jahrhunderts ge-

mahnender Gewandung umgeben, und gerade die bei allem malerischen Raffinement besonders plastisch empfundene Kirchenmadonna sollte so gewaltig emporwachsen, daß ihr der Künstler, um hemmende Überschneidungen zu verhüten, durch Höherlegung des Chortriforiums Raum schaffen mußte. Auch ist es kein Zufall, wenn der Kirchenraum des Mailänder Totenofficiums sich schon in der Stilisierung der Bauformen als solcher von denen des Berliner Madonnenbildes in einer eigentümlichen und zunächst fast paradox anmutenden Weise unterscheidet: dort, in dem früheren Werk, die zerfaserten und kapitällosen, gewissermaßen ganz in schmale Licht- und Schattenstreifen aufgelösten Pfeiler der Spätgotik, wie sie der antiplastischen und antistruktiven Gesamtgesinnung entsprechen — hier, in dem späteren, die plastisch entwickelten und kräftig differenzierten, durch ihre Kapitäle ihre statische Funktion zum Ausdruck bringenden Bündelsäulen der „klassischen" Gotik von Amiens und Reims. Man hat also zwar die Wahl, ob man in der Kirchenmadonna die Überwindung der Hubertischen Kunstanschauung durch die Janische, oder aber — was wir mit Friedländer noch immer für das viel Wahrscheinlichere halten möchten — die Überwindung des jungen Jan durch den reiferen begrüßen will; allein in beiden Fällen wird man sie u. E. dem jüngeren Bruder zuzuschreiben und etwa in die Zeit des Arnolfinibildes zu datieren haben. — Bezeichnend ist es übrigens, daß die ältesten der zahlreichen Kunstwerke, in denen das Raumbild der Kirchenmadonna nachgeahmt worden ist, vor der genialen Kühnheit desselben gleichsam zurückschrecken und es im Sinn der gerade hier am entschiedensten überwundenen Raumanschauung zurückstilisieren: sowohl das von H. Zimmermann als Eyckzeichnung veröffentlichte Silberstiftblatt in Wolfenbüttel (Jahrb. d. kgl. Pr. Kunstslg. XXXVI, 1915, S. 215), als das Kirchenbild des Hamburger Meisters von Heiligenthal (Abb. bei C. G. Heise, a. a. O. Abb. 90, unsere Abb. 30) gehorchen dem Bedürfnis, der Bildarchitektur einen objektiven vorderen Abschluß zu geben — ähnlich, nur mit feineren Mitteln, Rogers Chevrot-Triptychon und Cambrayaltar — und die reine Innenansicht des Raumes durch ein Stück Außenarchitektur zu „vervollständigen"; ja der Meister von Heiligenthal hat an das Eyckische Interieur einen ganzen Vorraum angebaut, dessen Boden seinen besonderen Fluchtpunkt besitzt.

53) Vgl. zu dieser Frage die Kontroverse zwischen Kern und Döhlemann in Rep. f. Kunstwiss. XXXIV und XXXV; Kern dürfte darin Recht behalten, daß die Frankfurter Madonna des Petrus Christus von 1457 bereits nach einem einheitlichen Fluchtpunkt für den ganzen Raum konstruiert ist; doch ist es mindestens gewagt, darüber hinaus diese letzte Vervollkommnung der nordischen Perspektive bereits auf Jan van Eyck zurückzuführen, weil sie dem großen Bahnbrecher eher zuzutrauen sei, als dem vergleichsweise unbedeutenderen Epigonen. Denn, um abermals Lessing zu zitieren: „Perspektive ist keine Sache des Genies", und gerade dem ein wenig nüchternen Geist des Petrus Christus könnte man es wohl zutrauen, daß er das, was Jan van Eyck bei noch nicht völlig rationalisiertem Aufbau des linearen Bildgerüsts kraft einer „nachtwandlerischen Sicherheit im Treffen jeder Farbnuance" (Friedländer) zu erreichen gelungen war, durch eine restlose Verfestigung des Linear-Perspektivischen zu sichern versuchte. Auch auf dem Gebiet des Portraits ist ja Petrus Christus einen Schritt über sein großes Vorbild hinausgegangen: hatte Jan van Eyck sich bei allen Halbfigurenbildern mit einer einfach dunklen Folie begnügt, die dennoch — wiederum kraft jener „nachtwandlerischen Sicherheit" — niemals als tote monochrome Fläche wirkt, so schafft Petrus Christus das Raum-Eck-Portrait (vgl. das Bild des Sir Edward Grymestone beim Earl of Verulam), das, unter noch weiterer Anspannung des Eyckischen Ausschnittprinzips, der Figur mit rationalen Mitteln ihre Raumsphäre schaffen will. In Parenthese sei bemerkt, daß wir schon dieserhalb die neuerdings öfter für Jan in Anspruch genommene Frankfurter Silberstiftzeichnung eines Mannes mit Falken (vgl. M. I. Friedländer, Die altniederländische Malerei I, 1924, Tafel XLVIII, Text S. 124), die in der Anlage dem Grymestoneportrait fast wörtlich entspricht, als eine Arbeit von (oder nach ?) Petrus Christus ansprechen möchten. — Über die Perspektive des Bouts (der sich, wie alle Nordländer des XV. Jahrhunderts, in praxi des in unserer Anm. 60 geschilderten Verfahrens bedient haben wird) vgl. G. J. Kern, Monatshefte für Kunstwissenschaft III, 1911, S. 289.

54) Nur der Sibyllenflügel des Bladelinaltars scheint einen einheitlichen Raumfluchtpunkt zu besitzen: er läge dann im Schoße der Madonna und fiele damit — was der dramatisch-konzentrierenden, nicht stimmungsmäßig-lockernden Kunstgesinnung Rogers durchaus entsprechen würde — genau mit dem inhaltlichen Schwerpunkt der Komposition zusammen.

55) Über die Perspektive in der deutschen Malerei des XV. Jahrhunderts und insbesondere bei Dürer vgl. Schuritz, a. a. O.; zu Dürer als Perspektivtheoretiker auch Panofsky, Dürers Kunsttheorie, 1915, S. 14ff. — Die unterschiedlichen mechanischen Hilfsmittel, die die langwierige geometrische Konstruktion zu ersetzen bestimmt waren, und um die auch Dürer sich besonders bemüht hat, behandelt zusammenfassend eine kleine Schrift von Daniel Hartnaccius, Perspectiva mechanica, Lüneburg 1683.

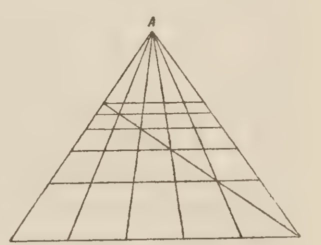
56) Noch in Cennino Cenninis Buch der Malerei (ed. A. Ilg, 1871, Kap. 85 und 87) heißt es nur, daß die entfernteren Teile der Landschaft dunkler darzustellen seien als die vorderen (eine Ansicht, die noch Lionardo, Trattato No. 234, ausdrücklich bekämpfen mußte), und daß bei Gebäuden die Linien der Dachgesimse zu fallen, die der Sockelprofile zu steigen und die der mittleren Gesimse „gleichmäßig," d. h. horizontal zu verlaufen haben.

57) So u. a. Schuritz a. a. O. S. 66f.

58) Vgl. G. J. Kern, Jahrb. d. Pr. Kunstslg. XXXIV, 1913, S. 36ff, ferner J. Mesnil in „Revue de l'art", XXXV, S. 145ff.

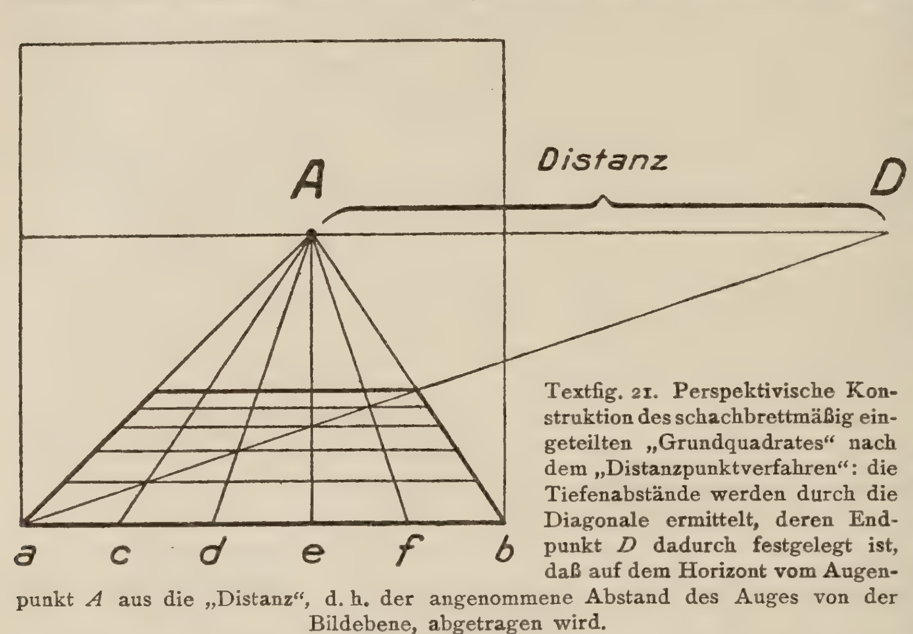
59) Alberti, a. a. O. S. 81.

60) Über Albertis perspektivisches Verfahren, das früher oft mit der bekannten „Distanzpunktkonstruktion" identifiziert wurde, dürfte jetzt Einstimmigkeit herrschen; Vgl. Panofsky, Kunstchronik N. F. XXVI, 1914/15, col. 505ff., G. J. Kern, ebendort, col. 515, und neuerdings, zusammenfassend, H. Wieleitner, Rep. f. Kunstwiss. XLII, 1920, S. 249 ff. — Im Norden scheint man sich, bevor die unmittelbar aus der Vorstellung der durchschnittenen Sehpyramide entwickelten exakt-perspektivischen Verfahren bekannt wurden, zur richtigen Bemessung der Tiefenabstände (insofern nämlich überhaupt auf diese richtige Bemessung Wert gelegt wurde) der durch das „Grundquadrat" gelegten Diagonalen bedient zu haben. Diese Diagonale war in Italien, z. B. bei Alberti, nur als Kontrollmittel für die Richtigkeit der auf anderem Wege durchgeführten Konstruktion verwendet worden; es war aber auch möglich, sie als unmittelbares Konstruktionsmittel zu benutzen, indem ihre Schnittpunkte mit den Orthogonalen ohne weiteres den Ort der gesuchten Transversalen bestimmte; und daß im Norden eine solche Handwerksübung bestanden hat, läßt sich noch aus der zwar erst im Jahre 1546 (zu Frankfurt) erschienenen, aber von der modern-exakten Theorie noch völlig unberührten „Perspectiva" des Hieronymus Rodler erkennen, wo dieses rein handwerkliche Verfahren ausdrücklich überliefert ist: man soll zunächst die Orthogonalen nach einem Fluchtpunkt ziehen, dann, um die Tiefenabstände zu bestimmen, „einen halben Creutzstrich so ferr dich gutdunket, vnd ruck denselben halben Creutzstrich so hoch vnd nider, nach dem du die Steyn (sc. die Bodenfliesen) breyd oder schmahl haben wilt. Denn je neher du mit dem halben oder gantzen Creutzstrich hinuff ferst, je breydter die steyn vnd unförmlicher sie werden, wann dieser Creutzstrich oder Creutzlini bringt die Verlierung der steyn, wie sie sich nach rechter Art, je dieffer sie im geheuss stehn, je lenger je mehr verlieren oder verkleynern sollen." (col. A. 4 v. ff. unsere Textfig. 20). Vielleicht erklärt sich aus dem Vorhandensein einer solchen Methode die eigentümliche Tatsache, daß das sogenannte Distanzpunktverfahren (Textfig. 21), das in Italien erst 1583 bei Vignola-Danti gelehrt wird (Serlio überliefert ein äußerlich ähnliches, aber tatsächlich falsches Verfahren, und noch eine Perspektivzeichnung des Scamozzi in den Uffizien, cart. 94, Nr. 8963, ist nach Albertis Methode konstruiert), im



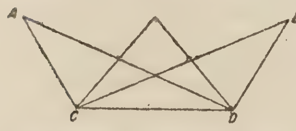
Textfig. 20. Perspektivische Konstruktion des schachbrettmäßig eingeteilten „Grundquadrats" nach Hieronymus Rodler (Vorläuferin des „Distanzpunkt-Verfahrens"): die Diagonale dient nicht zur bloßen Kontrolle, sondern zur Ermittlung der Tiefenabstände, doch wird ihre Lage willkürlich bestimmt.

Norden schon bei Jean Pélerin und einigen seiner Nachfolger (Jean Cousin und Vredeman de Vries) belegbar ist; denn jene Handwerkspraxis, wie sie bei dem theoretisch ganz ahnungslosen Hieronymus Rodler überliefert wird (er scheut sich nicht einmal, um der Verbreiterung des Hintergrundes willen eine Konstruktion mit zwei Augenpunkten zu empfehlen!), ist ja, wenn man so sagen darf, ein Distanzpunktverfahren ohne Distanzpunkt: es kommt mit diesem darin überein, daß die Diagonale unmittelbar die Tiefenabstände der Transversalen indiziert, und man kann sich wohl vorstellen, daß man von hier aus leichter zu dem eigentlichen Distanzpunktverfahren gelangen konnte, als es in Italien selbst der Fall war: der Augenschein lehrte, wie es ja auch bei Rodler ausdrücklich ausgesprochen wird, daß die Verkürzung um so rapider wird, je höher man mit der Diagonale „hinauffährt", und von hier aus war es nur noch ein Schritt bis zu der Erkenntnis, daß der Abstand, der den Schnittpunkt dieser Diagonalen mit dem Horizont vom Augenpunkt trennt, zu der Distanz des Auges von der Bildebene in einem bestimmten gesetzlichen Verhältnis steht (denn daß dieser Abstand der Augendistanz genau gleich sei, wird noch bei Viator durchaus nicht ausdrücklich gesagt, vielmehr heißt es — fol. A. 5r — bei ihm zunächst nur, daß die „tertia puncta", oder „tiers points", d. h. „die Distanzpunkte", vom Augenpunkt weiter oder näher entfernt seien „secundum sedem fingentis et praesentem aut distantem visum"). Wahrscheinlich ist also das korrekte und durchgearbeitete Distanzpunktverfahren Vignola-Dantis, ebenso wie die „costruzione legittima" L. B. Albertis, die theoretisch gereinigte und systematisierte Form einer älteren Handwerksgepflogenheit, nur daß es sich in diesem Falle um einen Brauch der nordischen Reißpraxis, in jenem aber um ein Erbstück der italienischen Trecento-Tradition handelte. —



Textfig. 21. Perspektivische Konstruktion des schachbrettmäßig eingeteilten „Grundquadrates" nach dem „Distanzpunktverfahren": die Tiefenabstände werden durch die Diagonale ermittelt, deren Endpunkt D dadurch festgelegt ist, daß auf dem Horizont vom Augenpunkt A aus die „Distanz", d. h. der angenommene Abstand des Auges von der Bildebene, abgetragen wird.

Ob das Distanzpunktverfahren in Italien selbst vor Vignola-Danti bekannt war, ist mindestens zweifelhaft. Daß Piero della Francesca es nicht gekannt hat, wird nunmehr auch von Wieleitner eingeräumt (Repertorium f. Kunstwiss. XLV, 1924, S. 87), und was Lionardo anbetrifft, so dürfte die von Schuritz a. a. O. Fig. 15 abgebildete Zeichnung (Ravaisson-Mollien, ms. A. fol. 40r) nur die Kenntnis der Tatsache beweisen, daß die Diagonalen der Ober- und Unterfläche eines Würfels sich in einem und demselben Punkt des Horizontes treffen, und die vom gleichen Autor Fig. 16 abgebildete Zeichnung (Ravaisson-Mollien, ms. M. fol. 3v., unsere Textfig. 22) hat vielleicht überhaupt nichts mit Perspektive zu tun; denn gerade die Linie, auf die es ankommen würde, nämlich die hintere Quadratseite, fehlt, während umgekehrt die Linien *ac* und *bd* perspektivisch ganz überflüssig wären: möglicherweise soll hier nur der Satz illustriert werden, daß Dreiecke mit gleicher Grundlinie und gleicher Höhe flächengleich sind.



Textfig. 22. Lionardo, perspektivische (?) Skizze (Umzeichnung).

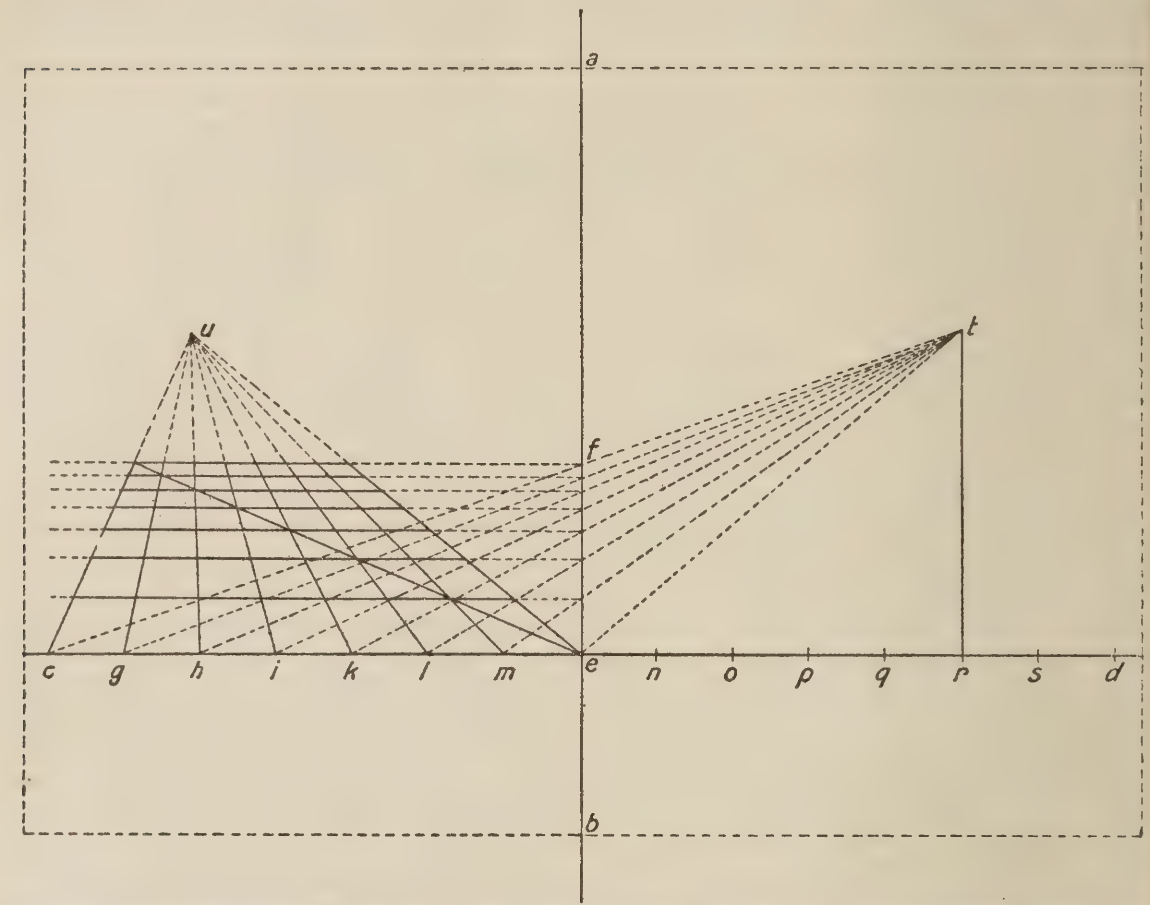
In diesem Zusammenhang darf kurz auf das Verfahren des Pomponius Gauricus eingegangen werden, dessen Beschreibung als uninterpretierbar gilt, seitdem die von Brockhaus (a. a. O., S. 51) versuchte Deutung von P. Kristeller (Mantegna, 1902, S. 104ff.)

mit gutem Grunde abgelehnt, aber nicht ersetzt worden ist (vgl. auch Schuritz a. a. O. S. 14). Wenn man aber den Text ganz wörtlich überträgt, und sich dabei vergegenwärtigt, daß er mit seinen immerfort eingeschalteten „hic“ und „sic“ nur zur Begleitung einer unmittelbaren zeichnerischen Demonstration bestimmt ist und daher einigermaßen sprunghaft und unvollständig erscheint, dürfte eine befriedigende Erklärung durchaus nicht unmöglich sein. Er lautet, mit wörtlicher Übersetzung, folgendermaßen (a. a. O., S. 194f.):

„Ad perpendiculum mediam lineam demittito, Heinc inde semicirculos circunducito, Per eorum intersectiones lineam ipsam aequoream trahito, Nequis uero fiat in collocandis deinde personis error, fieri oportere demonstrant hoc modo, Esto iam in hac quadrata, nam eiusmodi potissimum utimur, tabula hec inquiunt linea, At quantum ab hac, plani definitrix distare debebit? Aut ubi corpora collocabimus? Qui prospicit, nisi iam in pedes despexerit, prospiciet a pedibus, unica sui ad minimum dimensione, Ducatur itaque quot uolueris pedum linea hec, Mox deinde heic longius attollatur alia in humanam staturam Sic, Ex huius autem ipsius uertice ducatur ad extremum aequoreae linea Sic, itidem ad omnium harum porcionum angulos Sic, ubi igitur a media aequorea perpendicularis hec, cum ea que ab uertice ad extremum ducta fuerat, se coniunxerit, plani finitricis Lineae terminus heic esto, quod si ab equorea ad hanc finitricem, ab laterali ad lateralem, absque ipsarum angulis ad angulos, plurimas hoc modo perduxeris lineas, descriptum etiam collocandis personis locum habebis, nam et cohaerere et distare uti oportuerit his ipsis debebunt interuallis.“

„Es ist in der Mitte (sc. des Zeichenblattes!) eine Senkrechte zu fällen; dann sind von hier aus Halbkreise zu schlagen. Durch deren Schnittpunkte ziehe man eine Wagerechte. Um nun aber bei der Anordnung der Figuren keinen Irrtum zu begehen, soll man, wie uns gelehrt wird, folgendermaßen verfahren: In dieser viereckigen Tafel, denn eine solche pflegen wir ja meistens zu benutzen, soll, wie es heißt, diese (sc. wagerechte) Linie bereits vorhanden sein. Aber wie weit soll von ihr die Begrenzungslinie des Grundplans (sc. die hintere Seite des verkürzten Grundquadrats, das zu gewinnen ja stets die erste Aufgabe des perspektivischen Konstruktionsverfahrens ist, und nicht etwa der Horizont!) entfernt sein? Und wo werden wir die Körper hinstellen? — Wer vor sich hinblickt, wenn er nicht direkt auf seine Füße sieht, wird mindestens um das Maß seiner eigenen Gestalt von den Füßen fort vorwärts sehen. Daher muß diese Linie soviele Fuß weit verlängert werden, als du willst. Dann möge hier in ziemlicher Entfernung (nicht in ziemlicher Länge!) eine andere Linie von Mannshöhe errichtet werden, so. Von deren Scheitelpunkt werde eine Linie bis zum Anfang der Wagerechten gezogen, so. Ebenso zu dem Endpunkt aller dieser Teilstrecken, so. Wo nun hier diese Mittelsenkrechte sich mit derjenigen Linie schneidet, welche vom Scheitelpunkt (sc. der in Mannshöhe errichteten Linie) bis zum Anfang der Wagerechten gezogen worden war, da soll der Ort für die Begrenzungslinie des Grundquadrates sein. Und wenn du nun von der Wagerechten zu dieser Begrenzungslinie, von der einen Seite zur andern, so wie ich es jetzt mache, zahlreiche Linien gezogen und deren Schnittpunkte miteinander verbunden hast, dann wirst du den Ort für die Anordnung der Figuren abgegrenzt haben, denn sie werden in eben diesen Abständen in gehöriger Weise miteinander zusammenhängen und voneinander entfernt sein.“

Aus dieser zweifellos umständlichen und dabei, wie gesagt, etwas lückenhaften Beschreibung geht zunächst mit Sicherheit soviel hervor, daß der Ort der hinteren Grundquadratseite sich auf einer senkrechten Linie abtragen soll, indem man vom Scheitelpunkt einer anderen mannshohen Senkrechten den Sehstrahl zum Anfang der Wagerechten zieht, und daß der Fußpunkt dieser zweiten Senkrechten soweit nach der Seite hinausgeschoben werden soll, als der Augendistanz entspricht. Insofern zielt also die Anweisung des Gauricus auf nichts anderes, als auf den seitlichen Aufriß der Sehpyramide, wie er in Albertis Hilfszeichnung (Textfig. 8, rechts oben) konstruiert wurde, und mit Albertis Methode stimmt es auch überein, wenn die Wagerechte in einzelne gleiche Teile



Textfig. 23. Perspektivische Konstruktion des schachbrettmäßig eingeteilten „Grundquadrates" nach Pomponius Gauricus. Das Verfahren ist sachlich identisch mit dem des L. B. Alberti (Textfig. 8).

geteilt werden soll, deren Endpunkte ebenfalls mit dem Scheitelpunkt der mannshohen Senkrechten zu verbinden sind. Es darf danach ohne weiteres angenommen werden, daß, wie die hintere Grundquadratseite durch den Schnittpunkt des obersten Sehstrahls mit der ,,Mittelsenkrechten'', so die übrigen Transversalen durch die Durchschnittspunkte der anderen Sehstrahlen mit eben dieser Mittelsenkrechten bestimmt werden sollen. Die Linien, die ,,von der Wagrechten zur (hinteren) Begrenzungslinie des Grundquadrats'' geführt werden sollen, sind offenbar die Orthogonalen, (nur daß sie in einem mit dem Scheitelpunkt auf gleicher Höhe liegenden ,,Augenpunkt'' konvergieren müssen, wird nicht ausdrücklich gesagt, aber das gehört eben zu den Selbstverständlichkeiten, die der durch unmittelbare Demonstration ergänzte Text sich fortzulassen erlaubt), und die ,,absque ipsarum angulis ad angulos'' zu ziehenden Linien endlich sind ohne Zweifel die Diagonalen jenes Grundquadrates, mit deren Eintragung die ganze Konstruktion ihre Kontrolle und ihren Abschluß findet. In Summa zeigt sich also, daß das Verfahren des Pomponius Gauricus von Anfang bis zu Ende identisch ist mit dem Verfahren des Alberti, oder, noch sinnfälliger, mit der bei Dürer, Piero della Francesca und Lionardo gelehrten Methode, die Dürer als ,,näheren Weg'' bezeichnet,

und die sich von dem Verfahren Albertis nur dadurch unterscheidet, daß die ganze Konstruktion, ohne abgesonderte Hilfszeichnung, auf einem einzigen Zeichenblatt ausgeführt wird (welch letzteres natürlich die Größe des eigentlichen „Bildfeldes“ übertreffen muß); daher beginnt die Konstruktionsanweisung des Gauricus ganz folgerichtig mit einer Halbierung dieses großen Zeichenblattes durch eine Mittelsenkrechte, damit die Konstruktion des seitlichen Aufrisses sich nach der Seite hin entwickeln kann; Alberti, der mehr vom Gesichtspunkt des praktisch arbeitenden Malers aus denkt, muß diese Seitenrißkonstruktion auf eine besondere Zeichnung verbannen, weil die Bildtafel des Malers für sie keinen Raum bietet; (vgl. dazu Panofsky, Kunstchronik, l. c., col. 513). In moderner Terminologie ausgedrückt würde also das Gauricusverfahren (siehe Textfig. 23) folgendermaßen zu beschreiben sein: ich teile die gesamte Zeichenfläche durch eine Mittelsenkrechte *ab* und errichte auf dieser im Punkt *e* die Wagerechte *cd*. Diese teile ich durch die Punkte *ghiklmnopqrs* in gleiche Stücke und errichte in *r* das Lot *rt*; *t* verbinde ich mit *c, g, h, i, k, l, m* und *e*. Der Schnittpunkt von *tc* mit *ab* gibt mir den Ort *f* für die hintere Grenzlinie des Grundquadrats, die Schnittpunkte von *tg, th* usw. mit *ab* geben mir die Orte für die Transversalen. Hierauf gebe ich mir den Punkt *u*, dessen Abstand von *cd* = *rt* sein soll, dessen seitliche Stellung aber frei gewählt werden kann, und verbinde ihn mit *c, g, h, i, k, l, m* und *e*. Diese Verbindungslinien geben mir die Orthogonalen des Grundquadrats, in welchem ich dann durch Verbindung derjenigen Punkte, in denen die Orthogonalen mit den bereits bekannten Transversalen sich schneiden, die Diagonallinien ziehen kann (womit wiederum, wie bei Alberti, die Probe auf die Richtigkeit der Konstruktion geleistet ist, da in einem unrichtig verkürzten Quadrat die Eckpunkte der unterschiedlichen Teilquadrate sich nicht durch durchlaufende Gerade verbinden lassen). — Diese Interpretation des Gauricustextes darf deswegen als ziemlich gesichert betrachtet werden, weil sie, ohne den Text im geringsten zu pressen, auf das der ganzen italienischen Perspektivtheorie von alters her geläufige Verfahren hinausläuft, das Gauricus nicht nur gekannt haben kann, sondern geradezu gekannt haben muß. Die Annahme einer besonderen „Paduaner Perspektivikerschule“, wie Brockhaus sie vermutete, wird dadurch freilich hinfällig.

61) Albertis Methode, weit weniger kompliziert als das Grund- und Aufrißverfahren, hat nur den einen Nachteil, daß sie, wie selbstverständlich auch die Distanzpunktkonstruktion, bei solchen Gebilden versagt, die nicht (durch Teilung, Vervielfältigung, Ein- oder Umschreibung und Überhöhung) aus dem Quadrat entwickelt werden können: doch fällt dieser Nachteil praktisch kaum ins Gewicht, da, aller dahin zielenden Bemühungen Pieros und Dürers ungeachtet, die exakt-perspektivische Konstruktion ganz unregelmäßiger Gebilde, zumal des menschlichen oder tierischen Körpers, für den „täglichen Brauch“ sowieso nicht in Betracht kam.

62) Vgl. Alberti, a. a. O. S. 81: „quali segnate linee (sc. die Orthogonalen) a me dimostrino in che modo, quasi persino in infinito, ciascuna traversa quantita segua alterandosi.“

63) Pomponius Gauricus, a. a. O. S. 200: „Constat enim tota hec in uniuersum perspectiua, dispositione, ut intelligamus quacunque ratione spectetur, quantum ab alio aliud distare aut cohaerere debeat, quot necessariae sint ad illam rem significandam personae, ne aut numero confundatur, aut raritate deficiat intellectio.“

64) Vgl. Duhem, a. a. O. S. 45. Der Übergang von der kosmologischen Grundanschauung des Mittelalters zu der der Neuzeit läßt sich, worauf uns Herr Prof. Cassirer gütigst hinwies, besonders deutlich bei Nicolaus Cusanus zeigen, für den die Welt zwar noch nicht eigentlich „unendlich“ (infinitus), wohl aber „unbegrenzt“ (indefinitus) ist, und der ihr räumliches Zentrum (ihr geistiges liegt nach wie vor in Gott) insofern relativiert, als er erklärt, daß jeder beliebige Raumpunkt als Mittelpunkt des Universums „betrachtet werden könne“ — genau wie die perspektivische Konstruktion den „Augenpunkt“, in dem die jeweils dargestellte Welt „zentriert“ erscheint, vollständig frei bestimmen kann.

64a) L. Olschki a. a. O,; dazu auch Jonas Cohn, Das Unendlichkeitsproblem, 1896. Besonders interessant ist es, wie Bruno, um der aristotelisch-hochscholastischen

Anschauung gegenüber seinen Begriff eines Unendlichkeitsraumes auch durch „Autoritäten" begründen zu können, bewußt auf die Fragmente der Vorsokratiker, besonders auf die Lehren Demokrits, zurückgreift: es wird — ein für die Renaissancebewegung geradezu typischer Vorgang — gewissermaßen e i n e Antike gegen die a n d e r e ausgespielt, und das Ergebnis ist in allen Fällen ein neues Drittes, eben das spezifisch „Moderne". Einen besonders schlagenden Gegensatz zu der von Bruno so schön formulierten Bestimmung des Raumes als einer „quantitas continua, physica triplici dimensione constans" bedeutet die Tatsache, daß das Mittelalter (im Baptisterium von P a r m a) v i e r Dimensionen personifizierend darstellen (und mit den vier Evangelisten, den vier Paradiesesflüssen, den vier Elementen usw. parallelisieren) konnte.

65) Vasari, ed. Milanesi II, S. 207: „Oh, che dolce cosa è questa prospettiva!"

66) Lange und Fuhse, S. 319, 14 und Piero della Francesca, a. a. O. S. 1. Zu der Übereinstimmung vgl. Panofsky, Dürers Kunsttheorie S. 43, und, anscheinend unabhängig davon, Schuritz, a. a. O. S. 30. —

67) Schon im XV. Jahrhundert führt diese Alternative bekanntlich zu zwei ganz verschiedenen Systemen der Deckenmalerei: auf der einen Seite zu dem später namentlich von Correggio fortgebildeten „Illusionismus" der Mantegna und Melozzo, der die gegebene Deckenarchitektur durch perspektivische Scheinüberhöhung oder gar Scheindurchbrechung bis zu einem gewissen Grade verneint, auf der anderen zu dem Objektivismus der übrigen Künstler, der, als renaissancemäßige Fortbildung des mittelalterlichen Prinzips einer einfachen Flächenteilung, die gegebene Deckenarchitektur durch Sichtbarmachung ihrer Funktionalität bejaht (die Decken Raffaels, besonders die der Capella Chigi, bedeuten eine Synthese dieser beiden Möglichkeiten, während Michelangelo, den Raum nicht scheinbar erweiternd, sondern durch vorgelegte Reliefschichten scheinbar verengend, einen durchaus individuellen Weg beschreitet). Noch im XVII. Jahrhundert sehen wir Bernini, der ja in der Theorie einen fast akademischen Standpunkt einnimmt, mit förmlicher Leidenschaft gegen das subjektiv-illusionistische System Partei ergreifen (vgl. Panofsky, Jahrb. d. Pr. Kunstslgn. XL, 1919, S. 264ff.). — Auch auf dem Gebiet der eigentlichen W a n d m a l e r e i besitzt die Frage, ob das Bild den realen Standpunkt des Beschauers berücksichtigen, und damit den Raum, dessen Wände es schmückt, gewissermaßen fortspinnen soll, eine gewisse Bedeutung (vgl. dazu Birch-Hirschfeld, Die Lehre von der Malerei im Cinquecento, 1912, S. 68ff., wo namentlich auf die Äußerungen Lomazzos eingegangen wird, ferner unsere Anm. 68). Berühmt ist das Beispiel des Abendmahls von Lionardo, aber auch schon das Abendmahl des Castagno im Refektorium von St. Apollonia ist so konstruiert, daß es für einen genau in der Mitte des Saales stehenden Betrachter (die Distanz beträgt etwa 15 Meter bei einer Saallänge von etwa 30 Metern) die Architektur desselben perspektivisch fortzuführen scheint.

Vom Standpunkt der modernen Psychologie aus ist die Frage, ob und in wie weit der reale Augenpunkt des Beschauers mit dem perspektivischen Zentrum des Gemäldes zusammenfallen müsse, durch v. Öttingen untersucht worden (Annalen für Naturphilosophie V, 1906, S. 394ff.).

68) Lionardo, Trattato, 416 rät z. B. dazu, den Augenpunkt in der Augenhöhe eines Mannes mittlerer Größe anzunehmen, läßt aber die seitliche Lage desselben unbestimmt. — Vignola-Danti S. 86 verlangt für Deckenmalereien in der Regel einen zentral gelegenen Augenpunkt, es sei denn, daß besondere Verhältnisse, z. B. der Umstand, daß der Verkehrsstrom in Durchgangsräumen seitlich verläuft, eine Ausnahme rechtfertige. Neuerdings vgl. über das Problem der „exzentrischen" oder „zentrischen" Augenpunktlage: E. Sauerbeck, Ästhetische Perspektive. 1911 (Sonderdruck der Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwiss.), und das problematisch minder beschränkte, aber methodisch nicht einwandfreiere, mehrfach grob fehlgreifende Buch von Theodor Wedepohl, Ästhetik der Perspektive, 1919.

Das merkwürdigste und interessanteste Beispiel für die Ernsthaftigkeit, mit der man in der Renaissance die Lage des Augenpunktes im Bildfeld und das Problem der Beziehung zum Standort des Beschauers diskutierte, bildet Martino Bassis Büchlein „Dispareri in Materia d'Architettura et Prospettiva con pareri di eccellenti et Famosi Architetti",

Brescia 1572. (Auszugsweise abgedruckt in Bottari-Ticozzis Raccolta di Lettere . . . 1822, I, S. 483ff.; vgl. dazu J. v. Schlosser, Die Kunstliteratur, 1924, S. 368 und 376.) — Der Tatbestand, der die Entstehung dieses Büchleins veranlaßt hat, ist folgender: im Mailänder Dom befand sich, in 17 Ellen Höhe über dem Erdboden, das Relief einer Verkündigung, die sich in einem perspektivisch dargestellten quadratischen Zimmer von 8 Ellen Seitenlänge abspielte. Der Schöpfer des Kunstwerkes hatte eine Distanz von 19 Ellen angenommen und („per dare più veduta a certi suoi partimenti fatti in uno di essi lati“) dem Augenpunkt eine asymmetrische Stellung gegeben (Abb. 35). Nun hatte Pellegrino Tibaldi — mit der Begründung, daß der Augenpunkt in Augenhöhe des Verkündigungsengels liegen müsse — in diesem selben Relief einen zweiten Augenpunkt angebracht, der in der Mitte des Bildfeldes und 15 Zoll höher lag als der alte; und überdies hatte er diejenigen Linien, die diesem neuen Augenpunkte folgten, auf eine Distanz von nur 4 Ellen berechnet (Abb. 36). Darob gewaltige Empörung bei den Mailänder Sachverständigen, zu deren Wortführern eben jener Martino Bassi sich aufwarf; ergebnislose Verhandlung mit dem verstockten Sünder und schließlich Rundfrage an Palladio, Vignola, Vasari und den Mantuaner Architekten und Vitruvkommentator Giovanni Bertani. Bassi stellt den befragten Autoritäten den Sachverhalt dar und macht gleichzeitig zwei Abänderungsvorschläge, zu denen sie sich äußern sollen: der Augenpunkt müsse jedenfalls wieder vereinheitlicht werden, und zwar, damit auch dem ursprünglichen Zustand gegenüber eine Verbesserung erzielt werde, entweder in dem Sinn, daß er zwar in der Höhe des alten, aber auf der Achse des neuen angenommen werde (Abb. 37), oder aber in dem Sinn, daß die ganze Bildarchitektur auf den realen Standpunkt des Beschauers umkonstruiert werde, also „Prospettiva di sotto in sù“ unter Annahme eines Augenpunktes, der 17 Ellen unterhalb des unteren Bildrandes liegt (Abb. 38). — Daß der gegenwärtige Zustand mit den zwei Augenpunkten unerträglich sei, wird natürlich von allen Beteiligten ohne weiteres zugegeben, aber hinsichtlich der zu ergreifenden Abänderungsmaßnahmen ergibt sich, daß gerade in diesen perspektivischen Fragen die Stellungnahme mehrerer gleichzeitig tätiger Künstler, ihrer besonderen Kunstauffassung entsprechend, eine durchaus verschiedene sein kann.

Der rein architektonisch denkende Palladio mißbilligt schon den ursprünglichen Zustand mit dem noch einheitlichen, aber exzentrisch gelegenen Augenpunkt, indem er in rein dogmatischer Weise behauptet, daß „nach allen perspektivischen Regeln der Augenpunkt in der Mitte liegen müsse“, damit die Darstellung „maestà e grandezza“ besitze. So will er also den ersten Abänderungsvorschlag Bassis (der ihm an und für sich gewiß der sympathischste war) wohl gelten lassen, aber ein anderes, weniger ästhetisch-doktrinäres, als logisch-doktrinäres Bedenken (es widerstreite der Vernunft und der Natur der Dinge, daß man von einem so tiefen Standpunkt aus den Boden des dargestellten Raumes in Aufsicht erblicke), bestimmt ihn denn doch, dem zweiten Abänderungsvorschlag (d. h. also der reinen Prospettiva di sotto in sù) den Vorzug zu geben. „E per rispondervi con quell' ordine che voi mi scrivete, dico che non è dubbio alcuno, che la prima opinione, circa il pezzo di marmo del quale si tratta, non sia difettiva, ponendo l'orizzonte („orizzonte“ heißt in der alten Terminologie stets „Augenpunkt“) in uno dei lati del marmo, il quale orizzonte per ogni regola di prospettiva dev' essere posto nel mezzo. Conciossiachè per dare maggior grandezza e maggior maestà a quelle cose che agli occhi nostri si rappresentano, devono rappresentarsi in modo che dagli estremi al punto dell' orizzonte siano le linee eguali. Non può anche esser dubbio appresso di me che la seconda opinione, la quale vuole che si facciano due orizzonti, non sia da essere lasciata, si per le ragioni dottissimamente dette da voi, si anche perchè, come ho detto, il proprio di tali opere è il porre l'orizzonte nel mezzo; e così si vede essere osservato da tutti i più eccellenti uomini, dall' autorità de'quali non mi partirei mai nelle mie opere, se una viva ragione non mi mostrasse che il partirsene fosse meglio. Per le cose fin qui dette potete già comprendere che la terza opinione, la qual pone un solo orizzonte, mi sodisferebbe più delle due passate, se in essa non vi fosse il piano digradato, sopra il quale si pongono le figure. Perciò che ripugna alla ragione ed alla natura delle cose, che stando in terra, in un' altezza di 18 braccia, si possa vedere tal

piano; onde nè anche nelle pitture in tanta ed in minor altezza si vede essere stato fatto: tutto che in esse si possa concedere alquanto più diligenza che nelle opere di marmo, massimamente dove vi vanno figure di tanto rilievo. Per la qual cosa l'ultima vostra opinione mi piace infinitamente, conciossia che in lei si servino i precetti della prospettiva, e non vi partiate da quello che la natura c'insegna, la quale dev' essere da noi seguita se desideriamo di far le opere nostre che stiano bene e siano lodevoli."

Vignola ist auch nicht ganz mit dem ersten Zustand einverstanden, aber bei weitem nicht so intransigent wie Palladio (er gibt zu, daß besondere Umstände auch eine exzentrische Lage des Augenpunktes rechtfertigen könnten), und auch er entscheidet sich für die „Prospettiva di sotto in sù"; allein er rät zur Mäßigung, die von Rechts wegen geforderte Tieferlegung des Augenpunktes um 17 Ellen würde eine zu vehemente Neigung der Linien verursachen, man soll daher mit „discrezione" und „buon giudizio" vorgehen, d. h. den Boden des Raumes zwar nicht in Aufsicht zeigen, aber die „Prospettiva di sotto in sù" doch nicht in voller Stärke in Wirksamkeit treten lassen: „E prima, sopra il sasso dell' Annunciazione fatto in prospettiva, dico che il primo architetto avrebbe fatto meglio avendo messo il punto della veduta in mezzo, se già non era necessitato per qualche suo effetto fare in contrario. Del parere del secondo architetto, che vuol fare due orizzonti, a me par tempo perduto a parlarne, perchè egli mostra non aver termine alcuno di perspettiva. E per dire quello che mi pare di detta opera, mi piace più il parere di V. S. del quarto disegno, volendo osservare la vera regola di perspettiva, cioè mettere l'orizzonte al luogo suo, o almeno tanto basso, che non si vegga il piano, e non pigli tali licenze di far vedere il piano in tanta altezza; cosa falsissima, come che molti l'abbiano usata; ma in pittura si può meglio tollerare che in scultura. E la ragione è che altri si può cuoprire con dire fingere tal pittura essere un quadro dipinto attaccato al muro, come fece l'intendente Baldassare Petruzzi senese nel tempio della Pace in Roma, il quale finse un telaio di legname essere attaccato a'gangheri di ferro alla muraglia; talchè chi non sa che sia dipinto nel muro lo giudica fatto in tela. Pertanto non si può in scultura fare tale effetto; ma, a mio parere, vorrei mettere l'orizzonte non tanto basso, come per ragione vorrebbe stare, ma alquanto più alto, a fine che l'opera non declinasse tanto, riportandomi alla sua discrezione e buon giudizio."

Noch weitherziger als Vignola ist Vasari, aus dem die Vorurteilslosigkeit des Praktikers und zugleich das betonte Freiheitsbedürfnis des echt manieristischen Künstlers spricht (vgl. Panofsky, Idea, Studien der Bibl. Warburg V, 1924, S. 41 ff. und 101 ff.): „Ed in somma vi dico, che tutte le cose dell' arte nostra, che di loro natura hanno disgrazia all'occhio per il quale si fanno tutte le cose per compiacerlo, ancora che s'abbia la misura in mano e sia approvata da' più periti, e fatta con regola e ragione, tutte le volte che sarà offesa la vista sua, e che non porti contenta, non si approverà mai che sia fatta per suo servizio, e che sia nè di bontà, nè di perfezione dotata. Tanto l'approverà meno quando sarà fuor di regola e di misura. Onde diceva il gran Michelangelo, che bisognava avere le seste negli occhi e non in mano, cioè il giudicio; e per questa cagione egli usava talvolta le figure sue di dodici e di tredici teste . . . e così usava alle colonne ed altri membri, ed a componimenti, di andar più sempre dietro alla grazia che alla misura. (Vgl. hierzu die betreffenden Stellen aus Vasari's Michelangelobiographie, in der Ausgabe von K. Frey, S. 244.) Però a me, secondo la misura e la grazia, non mi dispiaceva dell'Annunziata il primo disegno fatto con un orizzonte solo, ove non si esce di regola. Il secondo, fatto con due orizzonti, non s'è approvato giammai, e la veduta non lo comporta. Il terzo sta meglio, perchè racconcia il secondo per l'orizzonte solo; ma non l'arricchisce di maniera che passi di molto il primo. Il quarto non mi dispiace per la sua varietà; ma avendosi a far di nuovo quella veduta si bassa, rovina tanto, che a coloro che non sono dell' arte darà fastidio alla vista; che sebbene può stare, gli toglie assai di grazia." So hat also Vasari als einziger unter den Befragten nichts Grundsätzliches gegen die ursprüngliche Lösung mit dem seitlichen Augenpunkt einzuwenden; der gegenwärtige Zustand sei natürlich nicht zu rechtfertigen, und der erste Abänderungsvorschlag an und für sich zu begrüßen, aber er bedeutet keine wesentliche Verbesserung, da er das Bild nicht „bereichere"; der zweite Abänderungsvorschlag sei „per la sua varietà" lobenswert, aber bei wirklich

streng durchgeführter Untersicht würden die Linien so stark herabstürzen („rovinare", vgl. dazu den Ausdruck von Vignola-Danti, zitiert in Anm. 8), daß die Nicht-Fachleute daran Anstoß nehmen würden.

Bertani endlich will in seinem überaus persönlich gehaltenen Schreiben nicht in Abrede stellen, daß Bassis perspektivische Erwägungen richtig sind, aber er ist ein Gegner des perspektivischen Reliefs als solchen, wobei er sich auf den Severusbogen und andere antike Monumente beruft, die alle, des hohen Aufstellungsortes ungeachtet, den Boden in Aufsicht wiedergäben. Er hat die Problematik des perspektivischen Reliefs als einer Vermischung zwischen Fiktion und Realität sehr scharf erfaßt und berührt sich dabei vielfach mit Gedankengängen, wie Lionardo sie in Trattato Nr. 37 geäußert hat: „Vi è poi nel giardino del signor Corsatalio, posto nell' alta sommità del Monte Cavallo la statua di Meleagro col Porco di Calidonia, e molte altre figure con dardi, archi e lance, le quali tutte istorie e favole hanno le loro figure che posano sopra i suoi piani naturali, e non sopra piani in prospettiva. Laonde tengo per fermo che detti antichi fuggissero di far i piani in perspettiva, conoscendo essi che le figure di rilievo non vi poteano posar sopra se non falsamente. Per lo che a me parimente non piace la bugia accompagnata colla verità, se non in caso di qualche tugurio o casupola, o d'altre cose simili fatte sopra i fondi delle istorie. Tengo io la verità essere il rilievo naturale, e la perspettiva essere la bugia e finzione, come so che V. S. sa meglio di me. Ben è vero che Donatello e Ceccotto, nipote del vecchio Bronzino, ambidue usarono di fare i piani in perspettiva, facendovi sopra le figure di non più rilievo di un mezzo dito in grossezza, e di altezza le dette figure di un braccio, come si vede in un quadro di sua mano in casa de' Frangipani, pur a Monte Cavallo, scolpite con tant' arte, magisterio e scienza di perspettiva, che fanno stupire tutti i valent' uomini ed intendenti di tal arte che li veggiono. Ho anche in mente molte altre anticaglie, che tutte sarebbero a nostro proposito parlando de'piani, delle quali mi perdonerete se altro non ne dico, perciò che il male mi preme, nè più posso scrivere." (Vgl. übrigens zu diesem Gutachten Bertanis die Ausführungen bei Lomazzo, Trattato della Pittura, Mailand, 1584, VI, 13, die auch sonst die Kenntnis des Bassischen Büchleins verraten.)

69) Lionardo z. B. rät, die Distanz 20 oder 30 mal so groß zu machen wie die größte Gegenstandsdimension (Zitat in Anm. 8), oder er bestimmt sie, in Richter 86, auf das dreifache der größten Bilddimension. Lomazzo (Trattato V, 8), warnt ebenfalls vor der verzerrenden Wirkung der Nahdistanz, und rät zur Bemessung auf mindestens das dreifache der Figurengröße. Vignola-Danti (S. 69ff.) setzt als Minimum das $1^1/_2$fache (noch besser sei das doppelte) der größten Bilddimension fest, die mit besonderer Ängstlichkeit ausdrücklich als Diameter des umbeschriebenen Kreises, d. h. also als Diagonale des viereckigen Bildfeldes bestimmt wird; bei asymmetrisch gelegenem Augenpunkt soll der Radius dieses Kreises durch die längste der möglichen Verbindungslinien zwischen dem Augenpunkt und den Bildecken bestimmt werden. Reicht bei Deckenmalereien die Zimmerhöhe nicht aus, so soll man die Decke in mehrere Kompartimente teilen oder sie durch ein gemaltes Gesims zugleich realiter verkleinern und scheinbar heben.

Im übrigen vgl. über das Problem der Nahdistanzkonstruktion den kurzen, aber inhaltreichen Aufsatz von H. Jantzen (Zeitschr. f. Ästhetik und allg. Kunstwiss., VI, 1911. S. 119ff.; dazu vom gleichen Verfasser: Das niederländische Architekturbild, 1910 S. 144), sowie J. Mesnil a. a. O. Es darf nur hinzugefügt werden, daß die nordische Kunst eben schon im XV. und XVI. Jahrhundert bei der Innenraumdarstellung durchweg die Nahdistanz bevorzugt; wie bei den niederländischen Malern des XVII. Jahrhunderts herrscht auch hier schon der Wille zum Subjektivismus, nur daß er sich noch nicht in solchem Umfang die physiologischen Bedingungen des Sehens (Unschärfe des Vordergrundes usw.) zunutzemacht, und wie dort so ist auch hier der Fernraum der Landschaftsmalerei das notwendige Korrelat zum Nahraum der Interieurbilder (vgl. auch Panofsky, Jahrb. f. Kunstgeschichte I, 1922, S. 86ff.). Die Anschauungen Wedepohls (a. a. O. S. 46ff.) sind fast ebenso doktrinär wie diejenigen von H. Cornelius, der in seinen „Elementargesetzen der bildenden Kunst" (1908, S. 23ff.) die Konstruktion mit kleiner Augendistanz geradezu verbietet und eine Umzeichnung auf weiteren Abstand anempfiehlt.

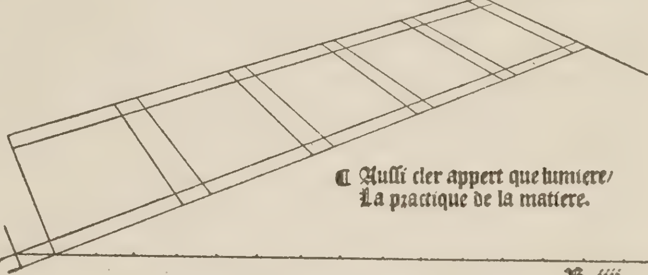
70) Karl Volls feinsinniger Vergleich der beiden Kunstwerke (Vergleichende Gemäldestudien 1907, I, S. 127ff.) berücksichtigt die Gegensätzlichkeit der perspektivischen Anlage merkwürdig wenig. Im übrigen vgl. neben den tadelnden Bemerkungen Wedepohls (a. a. O. S. 50) oder F. Burgers (Handbuch der Kunstwiss., Die deutsche Malerei, S. 122ff.) die perspektivische Analyse und Rekonstruktion des Dürerstichs bei Schuritz, a. a. O. S. 34, gegen die jedoch einzuwenden ist, daß das große Fenster nicht 5, sondern nur 4 Tiefenfelder besitzen dürfte, womit sich die Einwände gegen die „Naturtreue" der Darstellung noch weiter vermindern.

70a) Vgl. Burmester a. a. O. S. 45.

71) Über die Entwicklung der Schrägansicht (vgl. dazu I. G. Kern, Sitzungsber. d. Berliner Kunstgesch. Ges. Okt. 1905, Sauerbeck a. a. O. S. 58ff. und Wedepohl, a. a. O. S. 9ff.) herrschen vielfach insofern unklare Ansichten, als nicht genau genug zwischen der Schrägstellung der Bildarchitektur im Raume und der Drehung des Raumes selbst unterschieden zu werden pflegt. Die Schrägansicht im Sinne der ersteren Auffassung ist bereits im Trecento häufig, besonders bei Giotto, dessen plastischer Neigung derartige, mit fast mimischen Mitteln Tiefe schaffende Motive besonders entgegenkommen mußten (vgl. neben den Arenafresken die Erweckung der Drusiana in St. Croce mit Schrägstellung des ganzen bühnenabschließenden Mauerzuges) und in seiner Schule (Taddeo Gaddi, Darstellung Christi in St. Croce). Im Norden vgl. neben dem bekanntlich nach der zuletzt genannten Darstellung kopierten Tempelgang der Très riches heures de Chantilly z. B. die Verkündigung des Broederlam, die interessante Passionsfolge eines Bodenseemeisters im bayrischen Nationalmuseum oder das Karlsruher „Hieronymianum"; in allen diesen Fällen wird, wie schon in der „Versuchung Christi" vom Hochaltare Duccios, auch der Fußboden des schräggedrehten Baukörpers sichtbar gemacht. Im XV. Jahrhundert wird aber, wie namentlich Kern (Sitzungsber. l. c. S. 39) mit Recht hervorhebt, selbst diese Form der Schrägansicht in Italien selten, so daß ein Werk wie Masaccios Judas-Verrat (Coll. de Somzée, Bd. II, Pl. XXVIII, Nr. 306) dem Kennerauge Vasaris besonders auffällig erscheint (Vasari, ed. Milanesi, II, S. 290). Der Norden aber hat das Problem von Anfang an im Auge behalten und zwar bezeichnenderweise sogleich in dem weiteren echt subjektivistischen Sinn des wirklichen Drehraumes. Schon im „Boccace de Jean sans Peur" (ed. H. Martin, 1911, Pl. 16, Nr. LXI, danach unsere Abb. 39) begegnet der Versuch, ein selbständiges Interieur (den Innenraum des „Tempels von Lokri") in Schrägansicht darzustellen, wenngleich noch ein Stück des normal gesehenen Vordergrundes sichtbar bleibt und die Überleitung der schrägen Bildarchitektur in die frontale Rahmenarchitektur einen eigentümlichen Widerspruch in die Darstellung hineinträgt, und in dem Stundenbuch des Etienne Chevalier von Jean Foucquet finden wir auf der Madonnenseite des Dedikationsblattes sowie auf der Darstellung der Todesverkündigung an Maria ähnliche Versuche mit ähnlichen, wenn auch nicht ebenso schroffen Widersprüchen. Den nächsten Schritt tut Gerard Davids Brüsseler Cambysesurteil, wo der ganze Vordergrund mitsamt seinen Gebäuden gedreht erscheint, während unter Wechsel des Augenpunktes, ja sogar des Horizontes, dahinter wie zur Beruhigung der normal gesehene Marktplatz erscheint. Viator endlich, der kraft seiner Bekanntschaft mit dem Distanzpunktverfahren das Problem der Schrägansicht bereits exakt-perspektivisch zu bewältigen wußte, gibt in fol. *b* IV*r* und *b* V*r* zwei Beispiele des völlig gedrehten, aller Frontalen und Orthogonalen entratenden Gesamt-Raumes (vgl. Textfig. 24), und schon Altdorfer hat sich diese Errungenschaft in mehreren Fällen praktisch zunutze gemacht (vgl. z. B. die Münchner Mariengeburt, und deren interessante Vorzeichnung (unsere Abb. 40), die E. Bock in den „Berliner Museen" XLV, 1924, S. 12 mit einer guten, nur in Kleinigkeiten berichtigungsbedürftigen Analyse der perspektivischen Räumlichkeit veröffentlicht hat; ferner vgl. etwa das Pilatusurteil in St. Florian oder das 18. und 36. Bild des Holbeinschen Totentanzes). Man darf also, entgegen Jantzens oft nachgesprochener Behauptung (Das niederl. Architekturbild, S. 150, vgl. auch S. 95 ff.), darauf hinweisen, daß die völlige Übereckstellung des Innenraumes (bzw. des architektonisch eingefaßten Außenraumes) schon in der deutschen und französischen Kunst des frühen XVI. Jahrhunderts erreicht worden ist, und daß die niederländische Malerei um 1650 (neben den Delfter Architekturmalern besonders Jan Steen,

Cornelis Man usw., vgl. aber auch die Rembrandtradierungen B. 112 und B. 285; Rembrandt selbst kommt aber im Alter, der allgemeinen Entwicklung seines Stiles entsprechend, von dieser Art der Raumgestaltung bezeichnenderweise völlig zurück) auch hier ein Problem zu Ende gedacht hat, das sich die nordische Kunst von Anfang an gestellt und bereits $1^1/_2$ Jahrhunderte früher zu vergleichsweise verwandten Lösungen geführt hatte. — Daß diese Entwicklung der Schräggansicht sich vorzugsweise im Norden abgespielt hat, ist kein Zufall; eignet doch der „Masse“, jener spezifisch nordischen Gestaltungssubstanz, von Haus aus eine ganz eigentümliche Richtungs-Indifferenz (vgl. dazu H. Beenken, Zeitschr. f. Bild. Kunst, Beilage „Die Kunstliteratur“ 1925, Heft 1), die sich nach Rezeption der perspektivischen Darstellungsweise ohne weiteres auf den „Bildraum“ übertragen mußte; denn man darf sagen, daß der Norden, verglichen mit Italien, auch diesen Bildraum als „Masse“, d. h. als einen homogenen Stoff empfunden hat, innerhalb dessen der Lichtraum fast ebenso dicht und „materiell“ empfunden wird, wie die in ihm verteilten Einzelkörper. Umgekehrt wird von hier aus begreiflich, daß die Ausbildung der g e o m e t r i s c h e n Perspektiv-Methoden den Italienern vorbehalten blieb, bei denen die Eroberung des Raumes in erster Linie von dem Wunsche ausging, den Körpern Entfaltungsfreiheit und „dispositione“ zu geben, und daher mehr eine stereometrische, als eine malerische Angelegenheit war: die k ü n s t l e r i s c h e Versinnlichung des homogenen und unendlichen Raumes konnte daher nur durch die Zusammenarbeit von Norden und Süden erreicht werden, indem dieser das Problem „sub specie quanti“, jener aber „sub specie qualis“ anzugreifen befähigt war. —





Textfig. 24. Schrägraum aus Jean Pélerin (Viator) „de artificiali perspectiva“, 1505.

Naturgemäß spielt aber die besondere Einstellung der einzelnen Künstler und Schulen auch in der Frage der Schräggansicht eine bedeutsame Rolle. Während Altdorfer die Übereckstellung des ganzen Interieurs in einzelnen Fällen bereits mit einer fast de Witteschen Entschiedenheit durchführt, hat Dürer sie, soweit wir sehen, durchaus vermieden; und während Roger, wenn auch nicht den gedrehten R a u m , so doch die im Raume gedrehte B i l d a r c h i t e k t u r kennt (Mittelbild des Bladelinaltars), herrscht beim Flémaller und bei Jan van Eyck durchweg die strenge Frontalität. Umgekehrt hat die italienische Kunst, die an und für sich der Schräggansicht abhold war und sie selbst im Barock im allgemeinen vermied, doch schon im XVI. Jahrhundert das Motiv des Drehraums gelegentlich aufgenommen, wenn auch zumeist mit abschwächenden Modifikationen, und bezeichnenderweise fast ausschließlich da, wo nordischer Einschlag oder zum mindesten nordischer Einfluß vorhanden ist: vgl. etwa Defendente Ferraris Berliner Anbetung des Kindes, späterhin etwa Santi di Titos Hochzeit zu Kana (Villa Bombicci zu Collazzi, Abb. bei H. Voss, Die Spätrenaissance in Florenz und Rom, 1920, II, Abb. 148) oder die große

Schlüsselübergabe des auch sonst so stark „an die nordische Kunst gemahnenden“ Jacopo Ligozzi im Museo Civico zu Verona (Voss, a. a. O. Abb. 160). Die beiden letzterwähnten Fälle sind insofern besonders instruktiv, als Santi di Tito durch große Arkaden den beruhigenden Ausblick auf die normal gesehene Landschaft freigegeben hat, während Ligozzi, trotz der Schrägstellung der beinahe die ganze Bildbreite einnehmenden Senatstreppe, die hintere Abschlußwand des Raumes in einer eigentlich widerspruchsvollen Weise frontalisiert (einigermaßen ähnlich liegt der Fall bei Tizians „Abendmahl“ in Urbino).

72) Gute Zusammenstellung der betreffenden Äußerungen bei E. Pfuhl, Jahrb. d. Kaiserl. Arch. Instituts, XXV, 1910, S. 12ff.

73) Recht lehrreich ist bei aller Anfechtbarkeit — oder vielleicht gerade wegen ihrer — ein Aufsatz von El Lissitzky in Kiepenheuers Verlags-Almanach für 1925, S. 103ff. Die alte Perspektive habe „den Raum begrenzt, endlich gemacht, abgeschlossen“, ihn „nach der Anschauung der Euklidischen Geometrie als starre Dreidimensionalität erfaßt“, und eben diese Fesseln habe die neueste Kunst zu sprengen versucht: entweder dadurch, daß sie, „das Sehzentrum zersplitternd“, den ganzen Raum gewissermaßen zersprengt habe („der Futurismus“) oder dadurch, daß sie die Tiefenabstände nicht mehr extensive durch „Verkürzungen“ darzustellen, sondern, im Einklang mit den modernsten Einsichten der Psychologie, nur intensive durch ein Gegeneinanderausspielen verschieden gelagerter, verschieden getönter und allein dadurch mit verschiedenen Raumwerten ausgestatteter Farbflächen zu illusionieren versuche (Mondrian und namentlich Malewitschs „Suprematismus“). Der Autor glaubt dann, einen dritten Ausweg vorschlagen zu können: die Eroberung eines „imaginären Raumes“ durch maschinell bewegte Körper, die eben vermöge dieser Bewegung bestimmte Rotations- oder Schwingungsfiguren erzeugen (z. B. erzeugt ein sich drehender Stab einen scheinbaren Kreis oder bei anderer Anordnung einen scheinbaren Zylinder usw.) — womit nach El Lissitzkys Meinung die Kunst auf den Standpunkt der aneuklidischen Pangeometrie gehoben sei (während doch der Raum jener „imaginären“ Rotationskörper ebensogut „Euklidischer“ Raum ist, wie jeder andere empirische Raum).

74) Daß Botticelli trotz seiner immer deutlicher hervortretenden Abneigung gegen die perspektivische Raumanschauung die perspektivische Konstruktion durchaus beherrschte, belegte J. G. Kern, Jahrb. d. Pr. Kunstslgn. XXVI, 1905, S. 137ff.

75) Wie sehr das der Fall ist, zeigt das Beispiel des vielfach ausgesprochen antiperspektivischen Manierismus, bei dem das Wiedererwachen einer religiös-dogmatischen, in mancher Beziehung wieder an das Denken und Bilden des Mittelalters anknüpfenden Weltanschauung mit dem Neuerwachen eines gegen alle rationale, insonderheit mathematische, Bindung protestierenden Bedürfnisses nach „künstlerischer Freiheit“ zusammenwirkt (vgl. Anm. 68). Zur förmlichen Wut gegen die Mathematik versteigt sich Bruno, dessen persönliches Temperament der weitverbreiteten Zeitanschauung einen besonders vehementen Ausdruck leiht (vgl. dazu Olschki a. a. O., S. 41 u. 51).

Nachtrag zu Anm. 60.

Wie Hieronymus Rodler, um in der Breite mehr „Materi“ unterzubringen, zwei Augenpunkte im Bilde anzubringen rät, so hat Lukas van Leyden, um seiner Berliner Schachspielergruppe eine größere Tiefen-Entwicklung zu ermöglichen, keine Bedenken getragen, dem Schachbrett gegenüber 8 orthogonalen 12 transversale Quadratreihen zu geben und es damit in ein bildeinwärts gekehrtes Oblongum zu verwandeln. Er hätte den gleichen Effekt naturgemäß auch durch die rapidere Verkürzung eines normalen Schachbretts erreichen können, allein — und das ist das uns Wesentliche — er scheint vor einer gegenständlichen — und in der Tat bis heute nicht bemerkten — Unrichtigkeit weniger zurückzuscheuen als vor einer formalen Härte.

Abb. 1. Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe.
Schwarzfigurige Vase, 2. Hälfte des VI. Jahrh. v. Chr. Vgl. Anm. 24.



Abb. 2. Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe.
Perspektivischer Zahnschnitt, Halsornament einer unteritalischen Vase vom Ende des IV. Jahrh. v. Chr. (vgl. Abb. 3). Vgl. Anm. 24.

Tafel II



Abb. 3. Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe. Architekturdarstellung auf einer unteritalischen Vase vom Ende des IV. Jahrh. v. Chr. (vgl. Abb. 2).

Abb. 4. Neapel, Museum, stuckiertes und bemaltes Fragment einer Wanddekoration „vierten Stiles“ aus Boscoreale (1. Jahr. n. Chr.).



Abb. 5. Rom, Biblioteca Vaticana.

Odysseus in der Unterwelt; gemalter Fries „zweiten Stils“ aus Via Graziosa auf dem Esquilin (1. Jahrh. v. Chr.).



Abb. 6. Ravenna, S. Vitale.
Abraham, die Engel bewirtend, und Opferung Isaaks; Mosaik gegen Mitte des VI. Jahrh. n. Chr.

Abb. 7. Ravenna, S. Apollinare Nuovo.
Verleugnung Petri; Mosaik aus dem ersten Viertel des VI. Jahrh. n. Chr.
Vgl. Anm. 30.



Abb. 8. Wien, Nationalbibliothek.
Die Brüder Josefs vor dessen Haushalter. Miniatur aus der „Wiener Genesis"; um 500 n. Chr. (?). Vgl. Anm. 30.



Abb. 9. Wien, Nationalbibliothek.
Schande Noahs. Miniatur aus der „Wiener Genesis"; um 500 n. Chr. (?). Vgl. Anm. 30.



Abb. 10. Etschmiadzin, Klosterbibliothek.
Lebensbrunnen ? Syrische Miniatur des 6. (?) Jahrh. n. Chr.
Vgl. Anm. 33.



Abb. 11. Paris, Bibl. Nationale, Ms. lat. 1993.
Lebensbrunnen. Miniatur aus dem Evangelistar des
Godeskalk, 781—783. Vgl. Anm. 33.

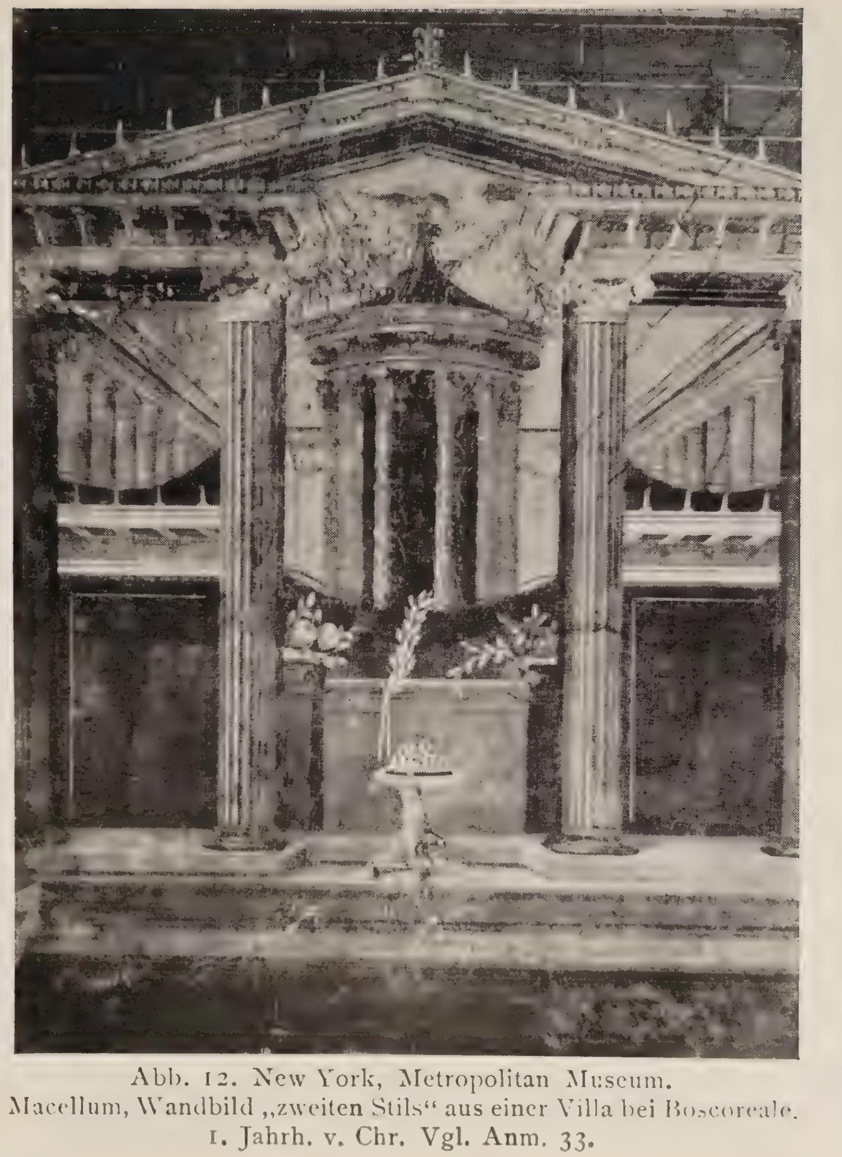


Abb. 12. New York, Metropolitan Museum.
Macellum, Wandbild „zweiten Stils“ aus einer Villa bei Boscoreale.
1. Jahrh. v. Chr. Vgl. Anm. 33.

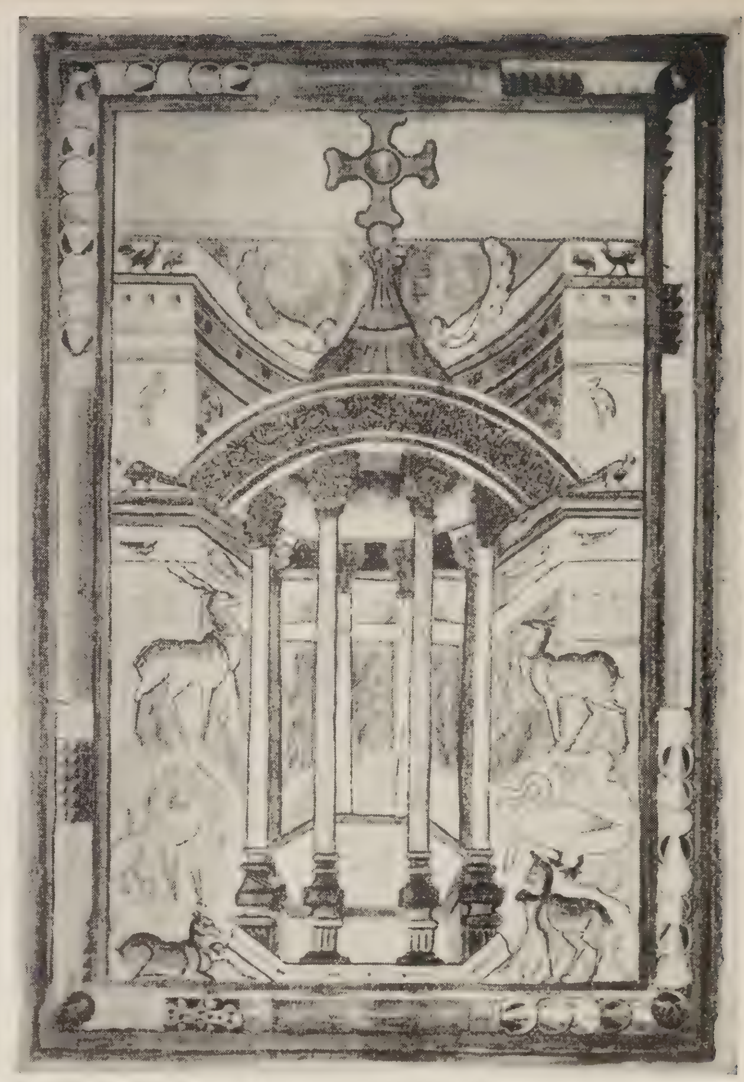


Abb. 13. Paris, Bibl. Nationale, Ms. lat. 8850. — Lebensbrunnen.
Miniatur aus dem Evangeliar von St. Médard in Soissons,
angeblich vollendet gegen 827 (nach W. Köhler schon vor 814).
Vgl. Anm. 33.

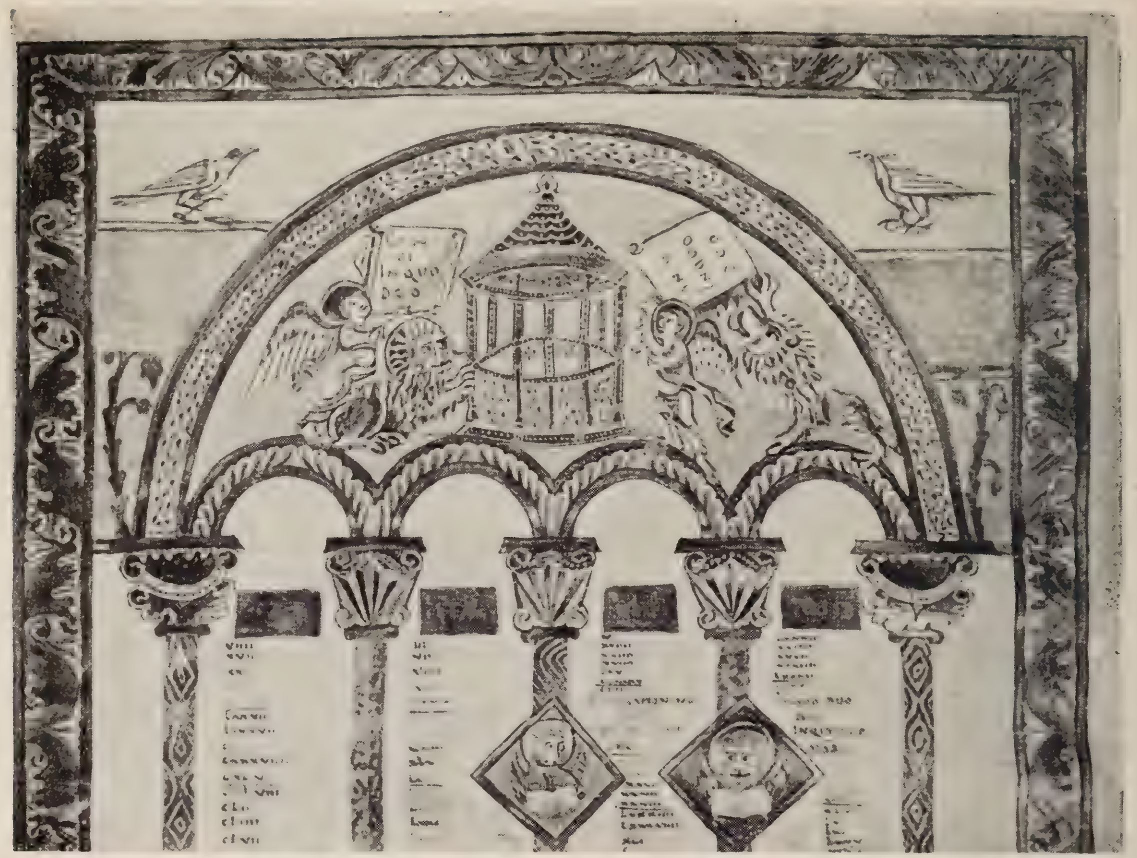


Abb. 14. München, Staatsbibliothek, cod. lat. 14000. — Kanonblatt aus dem „Codex aureus“ von St. Emmeram; vollendet 870. Vgl. Anm. 33.



Abb. 15. London, Brit. Mus., cod. Add. 10546. — Überreichung der Gesetzestafeln. Miniatur aus der sog. „Londoner Alkuinbibel“. 2. Viertel IX. Jahrh. Vgl. Anm. 33.



Abb. 16. Wandmalereien aus der Johanneskirche zu Pürgg (Steiermark).
2. Hälfte XII. Jahrh. (Nach Borrmann.) Vgl. Anm. 34.

Tafel X

Abb. 18. Monreale, Dom.
Abendmahl. Mosaik, 2. Hälfte XII. Jahrh.

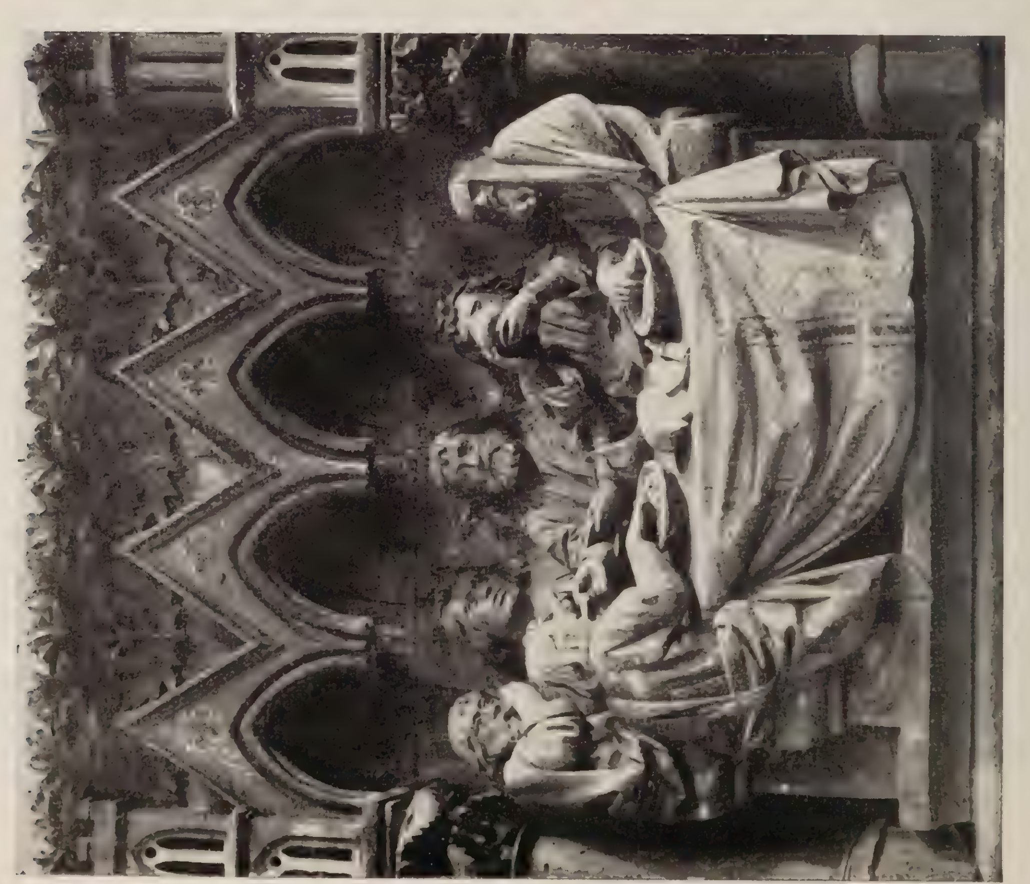


Abb. 17. Naumburg, Dom.
Abendmahlsrelief vom Westlettner. Um 1260.

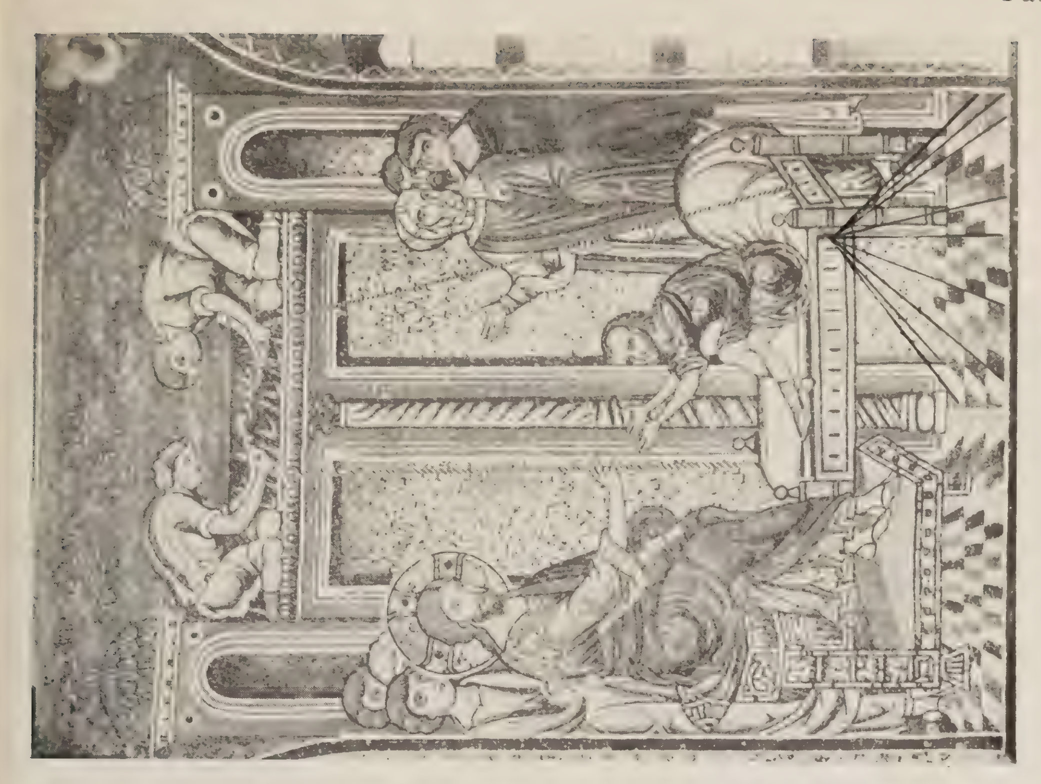


Abb. 20. Monreale, Dom.
Heilung des Lahmen. Mosaik, zweite Hälfte XII. Jahrh.

Abb. 19. Florenz, Baptisterium.
Pharaos Traum. Mosaik vom Ende des XIII. Jahrh.



Abb. 21. Siena, Dom-Opera. Duccio di Buoninsegna, Abendmahl vom Hochaltar, 1301—1308.



Abb. 22. Siena, Akademie. Ambrogio Lorenzetti, Verkündigung. 1344.



Abb. 23. Florenz, Uffizien.
Ambrogio Lorenzetti, Darstellung im Tempel. 1342.

Abb. 24. Siena, Akademie. Ambrogio Lorenzetti, Madonna
mit Engeln und Heiligen. Vgl. Anm. 47.



Abb. 25. Hamburg, Kunsthalle.
Meister Bertram v. Minden, Erschaffung der Gestirne
vom Grabower Altar. 1379.



Abb. 26. Paris, Bibl. Nationale, Ms. lat. 8886. Kirchenweihe.
Miniatur aus dem Missel et Pontifical de Luçon.
Um 1388. Vgl. Anm. 50.



Abb. 27. Brüssel, Bibl. Royale, Ms. No. 11060.

André Beauneveu (?), Herzog Jean v. Berry mit den Hl. Andreas und Johannes, die Madonna verehrend. Erstes Dedikationsblatt aus dem „Brüsseler Stundenbuch des Herzogs von Berry"; um 1395, jedenfalls vor 1402. Das Blatt ist einem in der Werkstatt des Jacquemart de Hesdin ausgeführten Codex nachträglich vorgeheftet worden. Vgl. Anm. 50.



Abb. 28. Mailand, Bibl. Trivulziana.
Jan (?) v. Eyck, Totenoffizium. Miniatur aus den „Heures de Milan". Zwischen 1415 und 1417.
Vgl. Anm. 52.



Abb. 29. Berlin, Kaiser Friedr.-Mus.
Jan v. Eyck, Kirchenmadonna.
U. E. etwa 1432/34.
Vgl. Anm. 52.



Abb. 30. Lüneburg, Nikolaikirche.
Der Meister v. Heiligenthal (Konrad v. Vechta ?), der Hl. Andreas taufend, um 1445.
Vgl. Anm. 52.



Abb. 31. Mailand, Bibl. Trivulziana.
Jan (?) v. Eyck, Geburt der Maria. Miniatur aus den „Heures de Milan“, zwischen 1415 und 1417. Vgl. Anm. 52.



Abb. 32. London, National Gallery.
Jan v. Eyck, Porträt des Giovanni Arnolfini und seiner Gattin Jeanne de Chenany. 1434. Vgl. Anm. 52.



Abb. 33. Dürer, Der Hl. Hieronymus im Gehäus.
Kupferstich von 1514.



Abb. 34. London, National Gallery.
Antonello da Messina, Der Hl. Hieronymus im Gehäus.

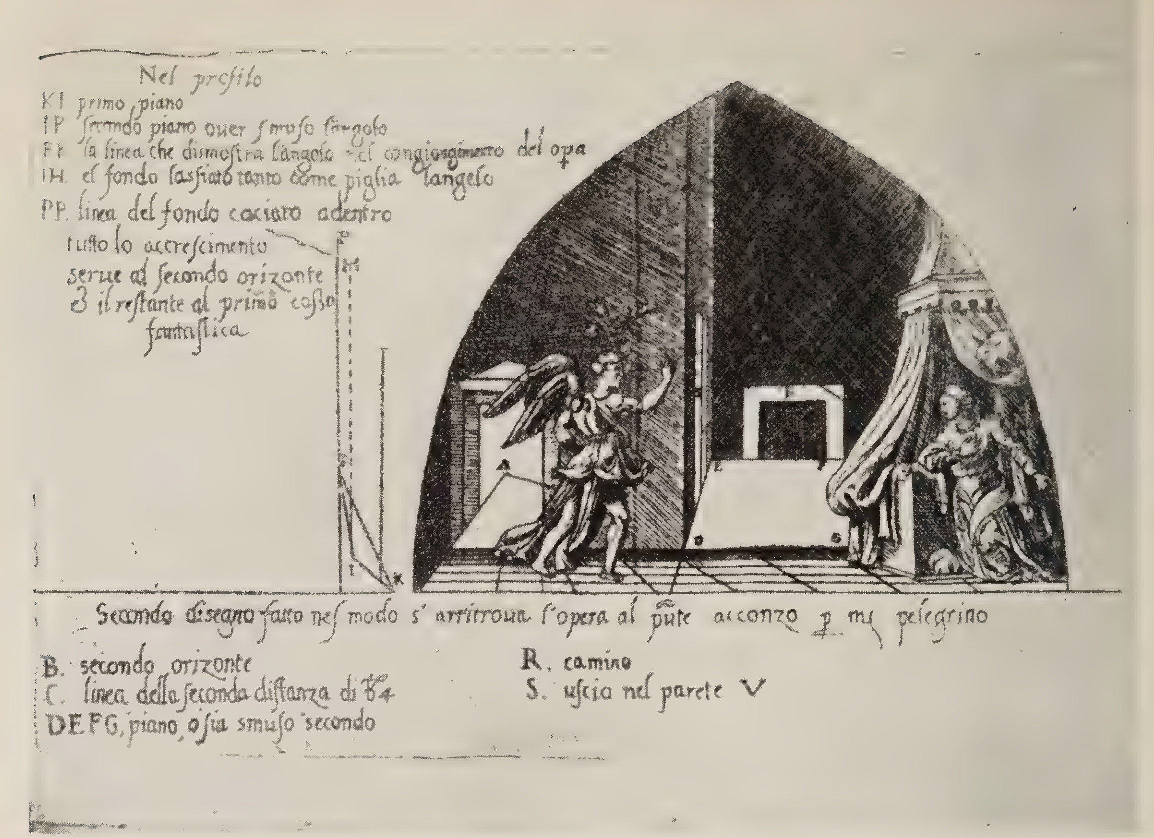


Abb. 35. Mailand, Dom. Verkündigungsrelief vor der Umgestaltung durch Pellegrino Tibaldi. Radierung aus Martino Bassi, Dispareri in Materia d'Architettura et Prospettiua, Brescia 1572 (vgl. Abb. 36—38 und Anm. 68).



Abb. 36. Mailand, Dom. Verkündigungsrelief nach der Umgestaltung durch Pellegrino Tibaldi (vgl. Abb. 35, 37, 38 und Anm. 68).

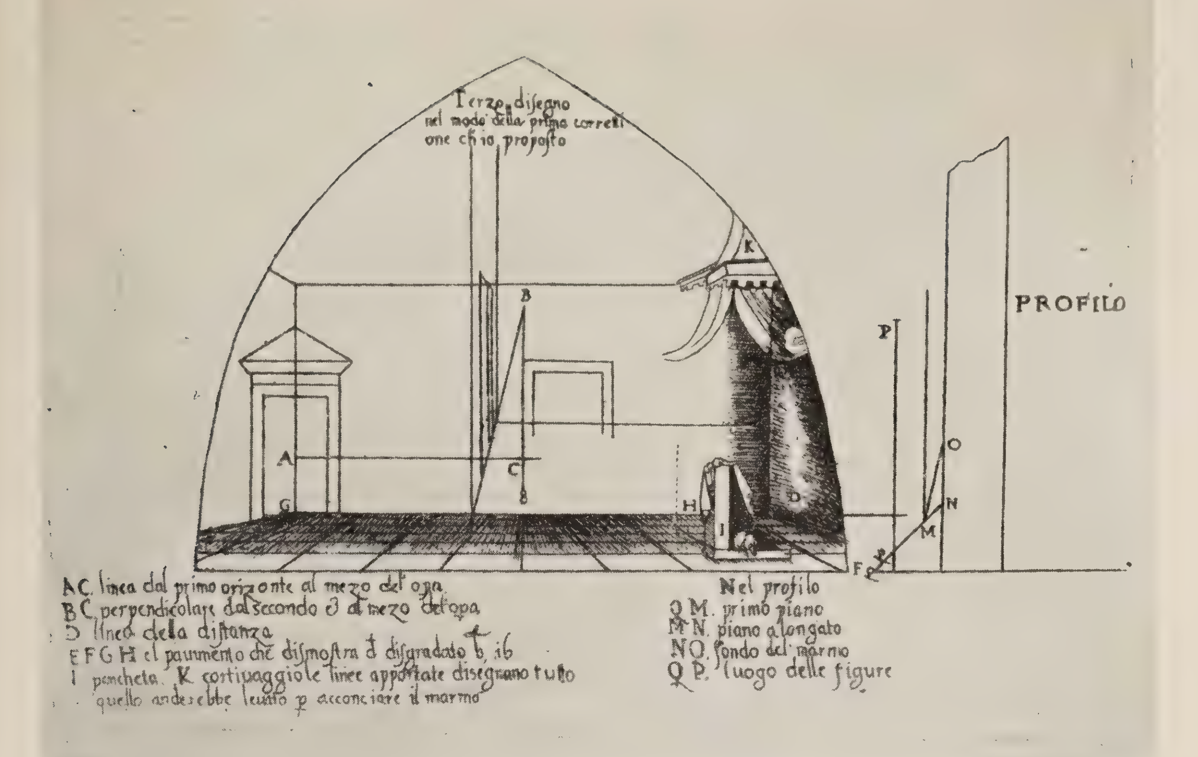


Abb. 37. Martino Bassi, Erster Verbesserungsvorschlag für das Mailänder Verkündigungsrelief (vgl. Abb. 35, 36, 38 und Anm. 68).

Quarto et ultimo disegno di perspetiua nel secondo modo per me proposto per corregere il detto marmo

AB. linee piana del marmo
BC. linea della distancia
G. cortinagio
il rimanente è per se chiaro

Abb. 38. Martino Bassi, Zweiter Verbesserungsvorschlag für das Mailänder Verkündigungsrelief (vgl. Abb. 35—37 und Anm. 68).

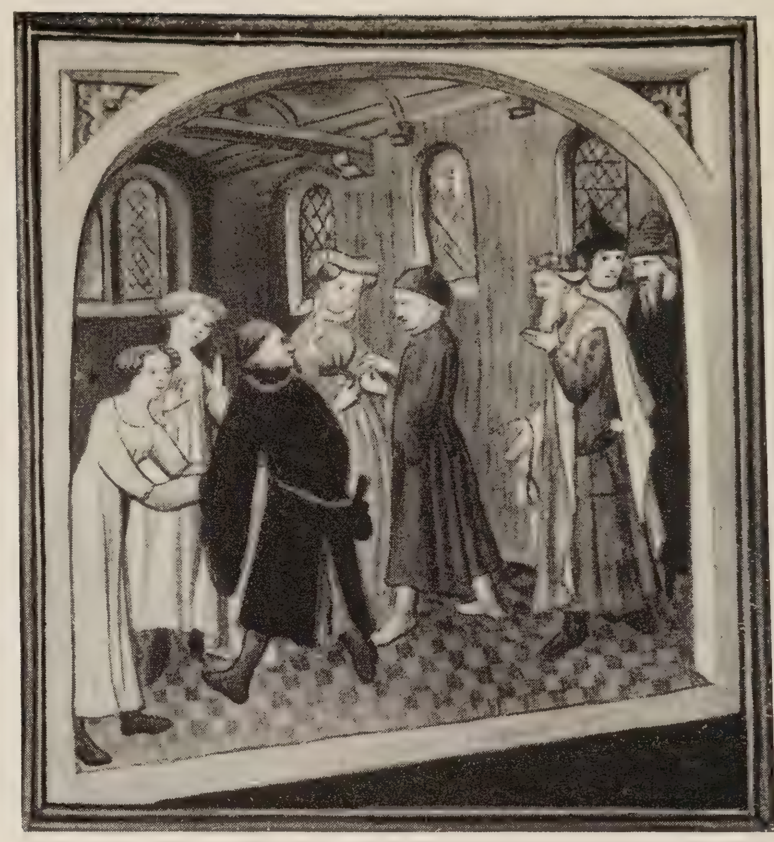


Abb. 39. Paris, Bibl. de l'Arsénal, Ms. No. 5193. Beraubung der Jungfrauen von Lokri durch den Tyrannen Dionys von Syrakus. Miniatur aus dem „Boccace de Jean Sans Peur". Zwischen 1409 und 1419. Vgl. Anm. 71.

Abb. 40. Berlin, Kupferstichkabinett.
Albrecht Altdorfer, Entwurf zur „Geburt der Maria" in München. Bald nach 1520.

WERDENDE GOTIK UND ANTIKE IN DER BURGUNDISCHEN BAUKUNST DES 12. JAHRHUNDERTS

Von Rudolf Kautzsch in Frankfurt a. M.

Als ich vor etwa 1½ Jahren die Möglichkeit hatte, vier Wochen in Burgund in Frankreich zu reisen, da ging ich in erster Linie den Zusammenhängen zwischen der romanischen burgundischen Baukunst und der oberrheinischen Baukunst nach, Zusammenhängen, die wiederholt behauptet, aber nie recht eigentlich bewiesen worden sind. Das, was ich da feststellen und nicht feststellen konnte, hat nun freilich mit Antike und werdender Gotik nichts oder doch nicht viel zu tun. Allein sozusagen nebenbei hat mich dann doch diese außerordentliche romanische Baukunst in Burgund auch um ihrer selbst willen beschäftigt, und die große Frage, wie denn jene bekannte plötzliche und so überraschend feinfühlige Aufnahme antiker Formen in eine von Haus aus ganz anders geartete Architektur zustande kam, diese Frage hat auch mich ganz in ihren Bann gezogen.

Das Problem ist neuerdings behandelt worden in der Schrift Gottfrieds von Lücken: „Die Anfänge der burgundischen Schule[1])". v. Lücken hat den Tatbestand sehr klar auf Grund genauer Analyse einer größeren Anzahl von Denkmälern auseinandergesetzt. Von diesen seinen Erörterungen wollen auch wir hier ausgehen.

v. Lücken zeigt, daß in der romanischen Baukunst Burgunds etwa seit der Mitte des 11. Jahrhunderts eine Entwickelung einsetzt, die auf eine energische Durchgliederung des Aufbaues ausgeht. Die Pfeiler der Arkaden, die das Mittelschiff von den Seitenschiffen trennen, bekommen Vorlagen, die auch an der Hochwand emporlaufen, um oben die Gurtbogen, sei es eines Tonnengewölbes oder der Kreuzgewölbe, zu tragen. Aber auch die Arkadenbogen selber werden abgetreppt, und der innere schmale Bogen wird wiederum auf Vorlagen gestellt, die dem Arkadenpfeiler angegliedert werden. Ebenso werden in den Seitenschiffen die

1) Basel, Benno Schwabe & Co. O. J.

Gewölbegurtbogen durch Vorlagen unterstützt. Schließlich werden die Pfeiler kreuzförmig gebildet, und es wird dabei der vordere nach dem Mittelschiff zu gerichtete Flügel des Pfeilers über dessen Kämpfer an der Hochwand weitergeführt als ein breites kräftiges Band. Die Halbsäulenvorlage bleibt, und demgemäß haben nun die reicher abgestuften großen Gurtbogen des Hauptgewölbes sowohl für die Rücklage wie für das Innenprofil je eine eigene Stütze, die vom Boden auf die Gewölbeform vorbereitet. Da auch die Arkadenbogen ganz entsprechend von je zwei Gliedern des Arkadenpfeilers unterstützt werden, so isoliert sich der Arkadenbogen gegenüber der Hochwand: er scheint dem Pfeiler zu entwachsen. Alles arbeitet jetzt darauf hin, dem Aufbau den Mauercharakter zu nehmen, das Gliedergerüst, das die Decke trägt, zu verselbständigen und die Wand zwischen den Gliedern nur noch als eingespannte Füllung gelten zu lassen. Diese Tendenz tritt im Aufbau der Kirche von Gourdon besonders deutlich hervor. Hier wird die Hochwand mit einer Blendarkade ausgestattet, die wie ein Triforium wirkt, die Wand auflockert und das Gliedergerüst noch mehr als die eigentliche Hauptsache wirken läßt (Abb. 1, 2 und 3).

Man ist vollkommen berechtigt, mit v. Lücken diese Architektur als werdende Gotik zu bezeichnen: Burgund ist gegen 1100 tatsächlich ebenso auf dem Wege zur Gotik wie die französischen Nordprovinzen.

Und nun tritt plötzlich und scheinbar ganz unvermittelt in der Kathedrale von Autun jenes antikische System auf, das aus einer ganz anderen Welt stammt (Abb. 4). Gewiß, sieht man näher zu, so sind die Elemente dieses Systems in der älteren Architektur alle schon vorbereitet. Wir haben die kreuzförmigen Pfeiler mit vier Vorlagen, wir haben die abgestuften Arkadenbogen, wir haben über der Arkade ein Gesims und eine Blendgalerie, wir haben im Gewölbe die reichprofilierten Gurtbogen, die durch das Vorlagensystem an Pfeilern und Hochwand vorbereitet sind, also alles wie zuletzt in Gourdon, und dennoch ist der Eindruck dieses Aufbaues ein durchaus anderer. Daran ist auch nicht nur der antike Formenapparat schuld: diese kannelierten Pilaster, der Akanthus, die Perl- und Eierstäbe, oder was sonst aus der Antike herübergenommen ist. Viel wichtiger ist, daß nicht mehr die Gliederung die Wirkung bestimmt, sondern die Wand. An die Stelle der Halbsäulenvorlagen sind flache Pilaster getreten, Wandstreifen werden zu Diensten. Und sie sind durch das Herumkröpfen der Kämpfer und Gesimse viel fester in die Wand eingebunden, als es jene durchlaufenden Runddienste des älteren Systems waren. Zugleich bekommt aber auch der ganze Aufbau durch die genannten Verkröpfungen, durch die verstärkten und vervielfachten Gesimse und durch die Form der Blendgalerie (sie ist oben und unten sehr bestimmt gerahmt!) etwas Geschichtetes. Der Aufbau hat

nicht mehr das Hochgehende jener älteren Architektur. Und die auf einer kräftigen Horizontale beiderseits aufsetzende Tonne vollendet diesen Charakter beruhigter Baukunst.

Das neue System breitet sich augenblicklich in Burgund aus. Wir können zwei Gruppen von Bauten unterscheiden: eine südliche, an deren Spitze Cluny steht, und zu der Paray-le-Monial und Charité-sur-Loire gehören, und eine nördliche: das System von Autun ist in Beaune noch einmal wiederholt worden. Es steht auch heute noch nicht vollkommen fest, ob etwa Cluny überhaupt vorangegangen ist. Die Kirche freilich, von der wir genaueres wissen, ist, wie v. Lücken ganz überzeugend ausführt, ein Neubau nach einer Katastrophe von 1125 gewesen. Die überlieferte Weihe von 1130 bezeichnet sicher nicht die Vollendung des Riesenbaues: er ist gewiß erst beträchtlich später abgeschlossen worden. Da uns aber auch über den Neubau der Kathedrale von Autun nichts Bestimmtes bekannt ist (1146 wurde noch gebaut), so muß offen bleiben, welche der beiden Kirchen das neue System zuerst angenommen hat. Nur ist noch darauf hinzuweisen, daß die Südgruppe (Cluny und seine Verwandten) in einigen Zügen der älteren Architektur stärker verpflichtet bleibt, als die reiner antikisierende Nordgruppe (vgl. unten Abb. 13).

Wie kam man nun zu dieser überraschenden Annahme der klassischen Formen? v. Lücken meint, man sei ganz allgemein im Verlauf der vorangegangenen Entwickelung zum Verständnis der Antike herangereift; und da nun z. B. in Autun Reste römischer Bauten vor aller Augen standen, so habe man ihre Formen übernommen, weil ihre feine Durchbildung und ihre Pracht eine glänzendere Einkleidung des erreichten Systems im Aufbau ermöglichten, als die bisher gebrauchten schlichten Formen. v. Lücken weist darauf hin, daß auch die Literatur dieser Zeit, selbst im Kreise Clunys, eine Wendung zum klassischen Ausdruck zeigt.

Daß tatsächlich das System von Autun, namentlich in der Blendgalerie über der Arkade, eine nähere Verwandtschaft mit den beiden bekannten römischen Stadttoren in Autun verrät, ist längst anerkannt. Die beiden Tore haben ein Obergeschoß, das ziemlich dicht gestellte Pfeiler durch Bogen verbunden aufweist, vor den Pfeilern glatte oder kannelierte Pilaster, die ein abschließendes Gebälk tragen (Abb. 5). Diese Architektur ist wirklich der Blendgalerie in der Kathedrale von Autun so nahe verwandt, daß ein Zusammenhang bestehen muß. Aber darüber hinaus verraten auch die Gesimse und sonstige Einzelheiten im Aufbau dieser burgundischen Bauten ein so intensives und feinfühliges Studium antiker Reste, daß man zugeben muß, ganz offenbar sind dieser Generation die Augen für die Schönheit und den Adel der antiken Formen aufgegangen. Die Frage kann nur sein, ob das sozusagen ganz spontan

jetzt und hier in Burgund geschah, oder ob doch Anregungen anderswoher mit im Spiele waren. Wenn man in Betracht zieht, daß mit diesen antiken Formen zugleich der Spitzbogen in Burgund einzieht, und daß auch das Tonnengewölbe, das schon durch das Kreuzgewölbe verdrängt schien, plötzlich wieder zur Herrschaft kommt, so möchte man immerhin glauben, daß hier noch andere Einflüsse mit wirksam waren. Da liegt es überaus nahe, an die südlich benachbarte Provence zu denken, die ja das Verständnis für die antike Form nie ganz verloren hatte und jetzt eben immer entschiedener den Anschluß an strengklassische Gebilde suchte. Dort aber waren auch der Spitzbogen und das Tonnengewölbe in regem Gebrauch.

Eine weitere Erklärung dafür, warum man nun gerade jetzt in Burgund zu dieser Aufnahme der Antike gelangte, hat v. Lücken nicht gegeben, aber er hat sehr mit Recht betont, daß es sich eben doch nicht nur um eine äußerliche Annahme eines glänzenden Formenapparates gehandelt hat, sondern daß die Empfindung, die aus den neuen Bauten spricht, eine andere ist als die, die das ältere System formte. Eine Art Rückbildung des Gliederbaues in den Mauerbau ist unverkennbar, und wie stark in den jüngeren Werken die Horizontale herrscht, ist oben schon hervorgehoben worden.

Ich glaube, hier kann man einsetzen, wenn man zu einem tieferen Verständnis des überraschenden Vorganges gelangen will. v. Lücken hat sehr richtig die ältere burgundische Architektur als werdende Gotik bezeichnet. Als das eigentliche konstitutive Merkmal dieser werdenden Gotik sieht er das Hervortreten des Gliedergerüstes im Bau an. Das entspricht einer heute herrschenden Anschauung, wie sie z. B. nachdrücklich auch Gall vertreten hat. Sicherlich ist das genannte Moment ein sehr wesentliches im Begriff der Gotik. Aber es erschöpft diesen Begriff nicht. Es sind noch andere Faktoren im Werden der Gotik stilbildend mitwirksam gewesen, denen kaum eine geringere Bedeutung zukommt. Denken wir etwa einmal an die einfache stereometrische Raumform, wie sie sich im Verhältnis der Breite zur Höhe im lichten Innenraum des Mittelschiffes gotischer Kathedralen ausspricht. Es ist längst festgestellt, daß wir da in der Entwickelung des gotischen Innenraumes eine konstant steigende Höhe zu verzeichnen haben. Dehio und v. Bezold teilen folgende überaus lehrreiche Reihe mit: in Noyon verhält sich die Breite zur Höhe wie 1 : 2,07 (die typische hochromanische Proportion!); in Paris wie 1 : 2,77; in Reims wie 1 : 3,05; in Amiens wie 1 : 3,32; in Beauvais endlich wie 1 : 3,5. Nun weiß ich wohl, daß diese Proportionen auch durch scheinbar zufällige Faktoren des Aufbaues (Emporen, die Art ihrer Einwölbung) mitbestimmt sind. Aber daß in der mitgeteilten Reihe

die stetig wachsende Höhe ein ganz wesentlicher Stilfaktor ist, daß in dieser Steigerung der Höhe zu ungunsten der Breite eine Tendenz der Entwickelung zum Ausdruck kommt, ganz ebenso, wie sich alle übrigen Elemente des gotischen Systems in derselben Reihe immer vollkommener ausgestalten, das kann ernstlich niemand bezweifeln. Man hat gesagt, das Wachsen der Höhe sei das Ergebnis der nun vollendet ausgebildeten Konstruktion. Es habe die Baumeister gereizt, die Möglichkeiten der neuen Konstruktion bis zum äußersten auszunutzen. Diese Erklärung ist sicher unzulänglich. Zur selben Zeit werden in anderen Provinzen Frankreichs mit derselben gotischen Konstruktion Räume gestaltet von ganz anderem Charakter. Man braucht nur an die Kathedrale von Poitiers zu denken, eine Hallenkirche von lichter Weite, um das einzusehen. Ganz zweifellos hat die reine Raumform einen bestimmten Ausdruckswert. Ein höchst eindringlicher Beweis dafür ist die Entwickelung, die genau zur selben Zeit, in die die Ausbildung des gotischen Stils fällt, der Kirchenbau der Provence durchmacht. Hier hat sich an Stelle der dreischiffigen Basilika der einschiffige tonnengewölbte Saal durchgesetzt, und dieser Saal wird nun immer breiter. In Orange ist das Verhältnis der lichten Breite zur lichten Höhe gleich 1 : 2. In der Kathedrale zu Toulouse ist die lichte Höhe gleich der lichten Breite, und der Kämpfer des Gewölbes liegt genau in der halben Höhe des ganzen Raumes. Das ist die Proportion des Pantheons. Und was das Allerüberraschendste ist, die Konstruktion des genannten Langhauses von Toulouse ist Gotik (Kreuzrippengewölbe, Spitzbogen und Strebepfeiler)! Es ist ganz offenbar, daß ein besonderer Raumwille anerkannt werden muß, der ebenso als stilbildender Faktor beim Zustandekommen des einen oder anderen Systems mitwirkt, wie z. B. die Konstruktion (Abb. 6 und 7).

Wenn man nun versucht, den besonderen Sinn jener beiden Reihen, der werdenden Gotik und des einschiffigen Saales in der Provence, zu fassen, so wird man etwa folgendes sagen dürfen: keine Erstreckung ist schwerer zu fassen, als die Höhe. Breite und Tiefe vermögen wir abzutasten, Höhen, die über ein gewißes Maß hinaufgehen, nicht mehr. Ja beim Aufschauen zu Gipfeln, die sehr hoch über uns liegen, ergreift uns eine Art Schwindel. Man darf also gewiß sagen, die Steigerung der Höhe im Innenraum, wie sie in der Entwickelung der Gotik offenbar wird, macht den Raum immer unfaßbarer, während umgekehrt die Senkung der Höhe und ihre Angleichung an die Breite ihn faßbarer, rationaler gestaltet. Damit haben wir ein neues Merkmal für den Begriff der Gotik, das Merkmal des Irrationalen, und es käme darauf an, zu zeigen, daß dieses Merkmal auch sonst für das Wesen der gotischen Kathedrale bezeichnend ist. Aber vielleicht ist es überhaupt nützlich, wenn wir uns

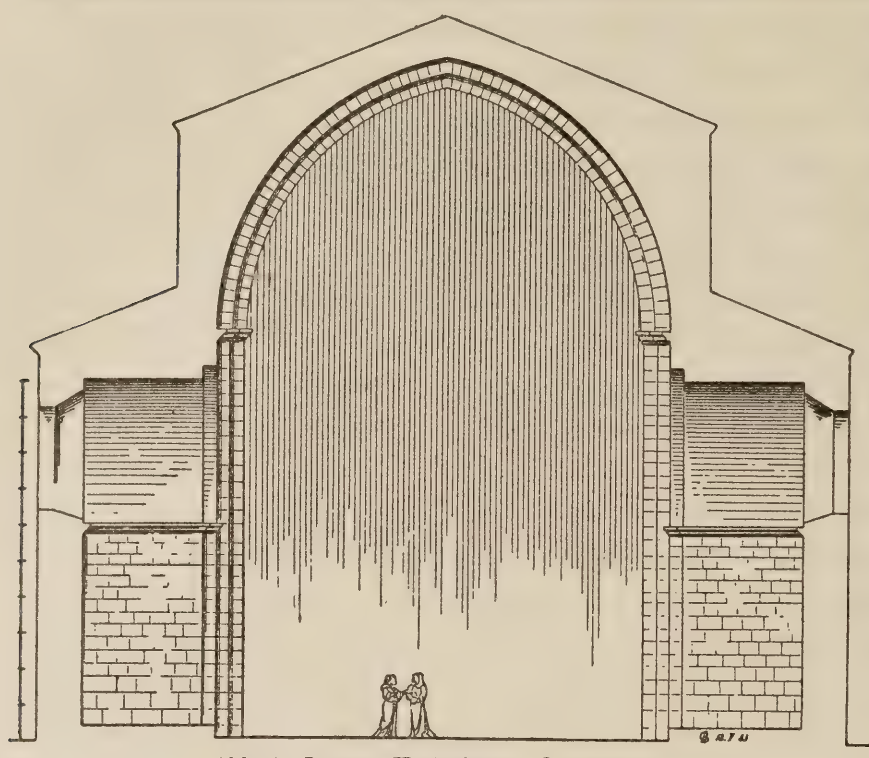


Abb. 6. Orange, Kathedrale. Querschnitt.

an dieser Stelle den besonderen Charakter der gotischen Kathedrale im Ganzen noch einmal vergegenwärtigen. Vielleicht gelangen wir damit zu einer Bestimmung des Begriffs der Gotik, die uns für das Verständnis jenes Gegensatzes von werdender Gotik und Antike gute Dienste leistet.

v. Lücken hatte als das wesentliche Moment in der werdenden Gotik Burgunds die Auflockerung, ja die Überwindung der Wand, die Aus-Bildung des Gliederbaues, des Gerüstbaues angesehen. Zweifellos mit Recht. Aber diese Wandlung vom Mauerbau zum Gerüstbau vollzieht sich nicht, um eine neue Konstruktion zu zeigen: die Konstruktion wird ja im Innenraum der gotischen Kathedrale durchaus nicht sichtbar. Vielmehr entsteht durch diese Wandlung der Eindruck, als ob der ganze Bau aus eigenen Kräften um uns und vor uns wachse. Nirgends wird das Verhältnis von Stütze und Last deutlich gezeigt. Es ist, als ob geheimnisvolle Kräfte diese feinen Glieder steigen und hoch oben sich vereinigen lassen. Die uns vertrauten Gesetze also des Aufbaues und Zusammenhalts der irdischen Welt werden negiert. Die gotische Kathedrale ist eine Welt, die ihren eigenen überirdischen Gesetzen zu folgen scheint.

Aber damit nicht genug. Der Gerüstbau hebt auch die Wand und damit den festen Raumabschluß, die feste Raumform, auf. Die Arkadenstützen des Mittelschiffes sind dicht gereiht: der Blick in die Seitenschiffe gibt immer nur Abschnitte dieser Räume. Im Mittelschiff oben lassen das Triforium, die Glasflächen darüber, die rasche Folge der querrechteckigen Gewölbefelder keine Vorstellung eines klar begrenzten Raumes aufkommen. Überhaupt macht es die ununterbrochene Wiederkehr immer wieder gleicher Glieder und Elemente dem Auge ganz unmöglich, den Raum etwa in stereometrisch deutliche Einzelelemente zu zerlegen

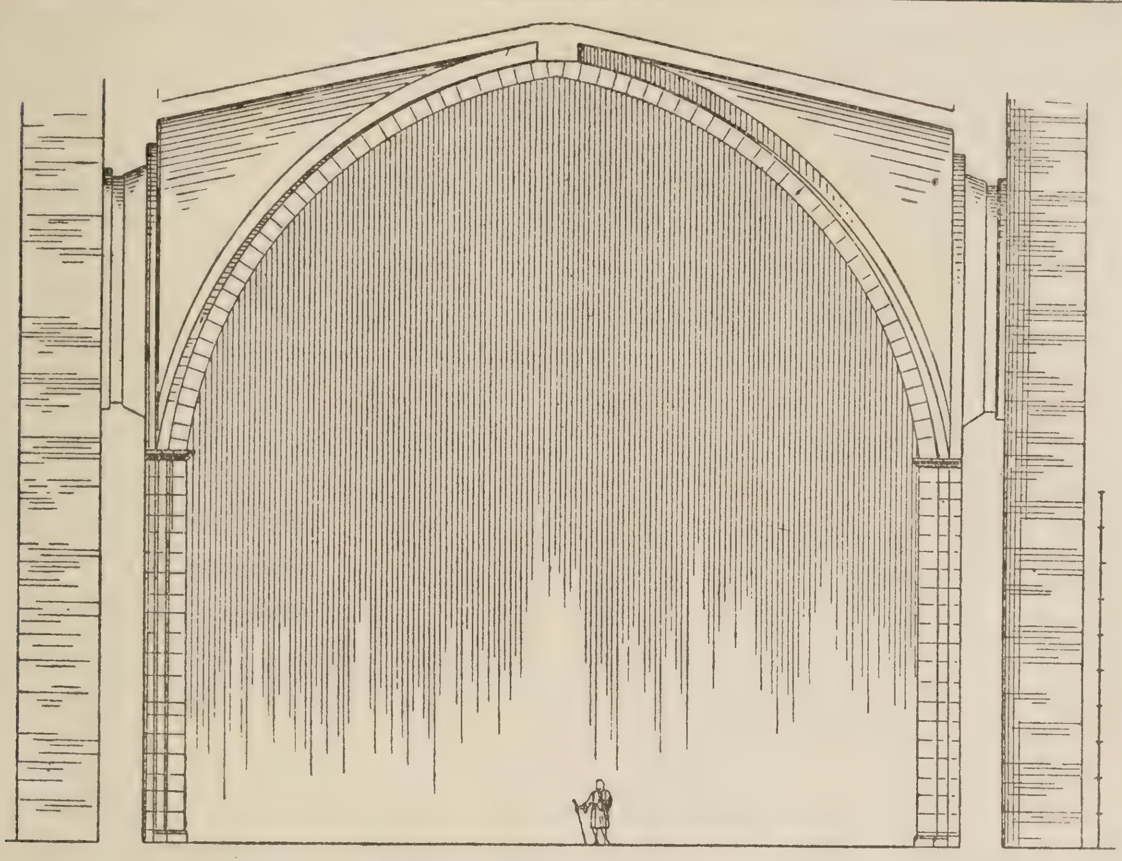


Abb. 7. Toulouse, Kathedrale. Querschnitt.

und durch Addition eine Vorstellung zu gewinnen. Mit anderen Worten: der Gerüstbau macht den Raum unfaßbar, unendlich (Abb. 8). In diesem Zusammenhang erinnern wir uns daran, was wir oben über die reine Raumform an sich gesagt haben: ganz offenbar soll der gotische Raum unfaßbar, irrational sein.

Drittens aber betont der Gerüstbau den Richtungscharakter der gotischen Kathedrale. Die Gliederungen ziehen das Auge in die Höhe. Dort aber findet es keine Ruhe, die Folge gleicher Elemente, die sich dort oben eng aneinander schließen, wandeln die Bewegung in die Höhe in eine Bewegung in die Tiefe, wie ja auch schon weiter unten die Reihe der Kapitelle, das Triforium, Gesimslinien usw. das Auge in die Tiefe ziehen. Es ergibt sich: der Innenraum der gotischen Kathedrale ist ein Weg mehr als ein Raum, und das Ziel dieses Wegs ist der Chor, wo sich nun endlich in zentraler Ordnung alle Raumzonen um einen Mittelpunkt, den Altar, zu schließen scheinen, wo ringsum mit unwiderstehlicher Gewalt der Bau aufwächst, aufschießt, um sich oben in einem Schlußstein zusammen zu wölben. Der Sinn des Ganzen wird klar: Langhaus und Chor: Weg und Ziel. Es ist die monumentale Einkleidung des Wegs zum Altar, zu Gott, Ausdruck zugleich eines sehnsuchtsvollen Verlangens aus dieser Welt heraus in eine andere, jenseitige, bessere, die Überwindung

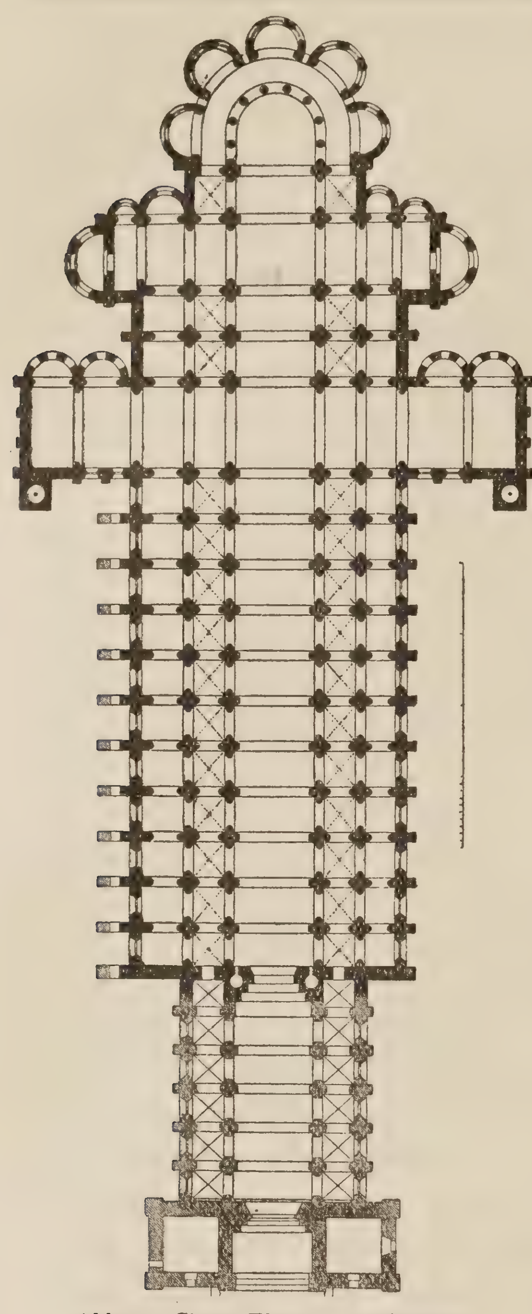
aller irdischen Schwere und Gebundenheit, Aufschwung zum Einswerden, zur Vereinigung mit Gott, was die gotische Kathedrale in überwältigenden Formen gestaltet (Abb. 9).

Schon einmal hatte die kirchliche Baukunst des Abendlandes sich ein ähnliches Ziel gesetzt. Die altchristliche Basilika des beginnenden 4. Jahrhunderts zeigt ebenfalls den Gegensatz von Weg und Ziel, die auf eine Achse aufgereihte Raumfolge Eingangshalle, Vorhof, dreischiffiges Langhaus als Weg, Querhaus und Apsis als Ziel. Und ganz ebenso deutlich wie in der gotischen Kathedrale finden wir hier auch das Unfeste, Ungeformte des Raumes wieder, der sich seitlich im Dunkel der Seitenschiffe verliert, oben in der Lichtfülle des Lichtgadems auflöst, in der Tiefe aber in der scheinbar unendlichen Reihe vieler kleiner Glieder hinter- und übereinander völlig gestaltlos wird. Auch hier also haben wir schon den Richtungscharakter der Anlage und die damit unlösbar zusammenhängende Unfaßbarkeit des Raumes, Elemente, die dann in der gotischen Kathedrale noch viel vollkommener und mit neuen Mitteln noch gesteigert wiederkehren (Abb. 10).

Wenn wir uns das Eigentümliche dieser Schöpfungen so recht deutlich machen wollen, brauchen wir nur an einen Bau etwa der Früh-Renaissance, z. B. die Pazzi-Kapelle bei Santa Croce in Florenz, zu denken. Der Innenraum setzt sich aus geometrisch, stereometrisch ganz einfachen Formen (Würfel, Parallelepipedon, Zylinder, Halbzylinder, Halbkugel) zusammen. Die Verhältnisse der Raumteile zu einander sind ebenfalls leicht faßbar: gleiche Maße kehren vielfach wieder, andere sind etwa nach dem goldenen Schnitt bestimmt. Schließlich zerlegt auch noch die Flächenteilung durch Pilaster die Wand in Einzelfelder, die, jedes für sich, übersichtlich zusammen durch Addition ein begreifbares Ganzes ergeben. Jenes Pilastersystem mit dem Gebälk darüber hat aber noch eine andere Funktion. Das Verhältnis von Wand und Decke, von Stütze und Last tritt sinnfällig hervor. So ist es, als sollte dem unendlich flutenden Raum draußen ein fest begrenzter, klar geformter Raumausschnitt gegenübergestellt werden als ein Symbol dafür, daß der Geist des Menschen auch des Raumes Herr zu werden vermag, indem er ihn künstlerisch gestaltet. So wiederholt und betont der Aufbau die Gesetze des Weltbaues in künstlerischer Form, damit das Ganze Schöpfung, Ausdruck einer Zeit, eines Volkes werde, das sich auf dieser Erde heimisch machen, sie geistig beherrschen will (Abb. 11).

Wenn wir nach solchen Betrachtungen nunmehr nach Burgund zurückkehren und den Gegensatz zwischen jenem älteren System und den antikischen Bauten unter den neugewonnenen Gesichtspunkten noch ein-

mal ins Auge fassen, so müssen wir Folgendes feststellen. In den älteren Bauten zeigt sich nicht nur in dem immer deutlicheren Hervortreten des Gliederbaues das Werden der Gotik, im Innenraum wächst auch — allmählich, aber stetig — die Höhe gegenüber der Breite. Die folgenden Proportionen sind bezeichnend: in Anzy-le-Duc und Charité-sur-Loire haben wir Innenräume im Verhältnis von 1 : 2. In Bois-Sainte-Marie beträgt das Verhältnis 4,5 : 9,5; in Gourdon 4,7 : 11. Unter den Kirchen neueren Stils bringt Cluny sofort eine ganz außerordentliche Steigerung der Höhe: das Verhältnis im Mittelschiff ist 11,3 : 33 oder rund 1 : 3. Nun ist ja ganz zweifellos die enorme Höhe des Mittelschiffes mitbedingt durch die Fünfschiffigkeit der Anlage. Aber auch die dreischiffigen Tochterkirchen haben noch das Verhältnis von 1 : 2,5 bis 1 : 2,7. Autun dagegen hat nur 1 : 2,4; und Langres, das am Ende der ganzen Reihe steht, gar nur 1 : 1,9, also nicht einmal mehr das Verhältnis 1 : 2. Das ist doch höchst bedeutsam. Wenn wir auch ohne weiteres einräumen, daß das spitzbogige Tonnengewölbe gegenüber dem rundbogigen Kreuzgewölbe eine gewiße Zunahme der Höhe notwendig zur Folge hatte, und wenn wir auch weiter in Betracht ziehen, daß Cluny eben infolge seiner Fünfschiffigkeit ein besonders hohes Mittelschiff haben mußte, und daß dieses Beispiel dann auf die Tochterkirchen vorbildlich gewirkt haben mag, so bleibt doch unter allen Umständen bestehen, daß man sich im Kreise Clunys die Steigerung der Höhe gern gefallen ließ, ja daß man sie suchte, und daß dann erst eine verhältnismäßig rasche Abnahme der Höhe zu verzeichnen ist. Das sieht doch so aus, als ob Cluny das antikische System mehr äußerlich übernommen habe, während die eigentliche Tendenz in seinem Umkreis auf einen irrationalen Raum gerichtet blieb; und als ob die Rationalisierung des Raumes, die dem antikischen Aufbausystem zweifellos viel wesensverwandter war, sich erst allmählich und stärker nur in der Nordgruppe der Bauten neuen Stils durchzusetzen vermocht habe. Daß dem wirklich so ist, daß die letzte Kirche von Cluny, von der wir reden, Züge zeigt, die wir gar nicht anders denn gotisch nennen können, das beweist ein Blick auf ihren Grundriß. Da haben wir zwei Türme in der Westfront mit einer Eingangshalle dazwischen, eine Vorkirche (Paradies), ein Langhaus mit dichtgereihten gleichen Stützen und dann eine ebenso mächtig entwickelte östliche Baugruppe: zwei Querhäuser, Chor mit Umgang und ausstrahlenden Kapellen. Das ist das System der altchristlichen Basilika mit ihrem Richtungscharakter, mit dem Gegensatz von Weg und Ziel in aller Reinheit. Aber auch der Aufbau zeigte in dem schon oben erwähnten Festhalten an Elementen des älteren Systems noch mehr „Gotik" als etwa gleichzeitig Autun. Darnach kann es von vornherein nicht Wunder nehmen, daß auch der Raum


Abb. 12. Cluny, Ehemal. Abteikirche.

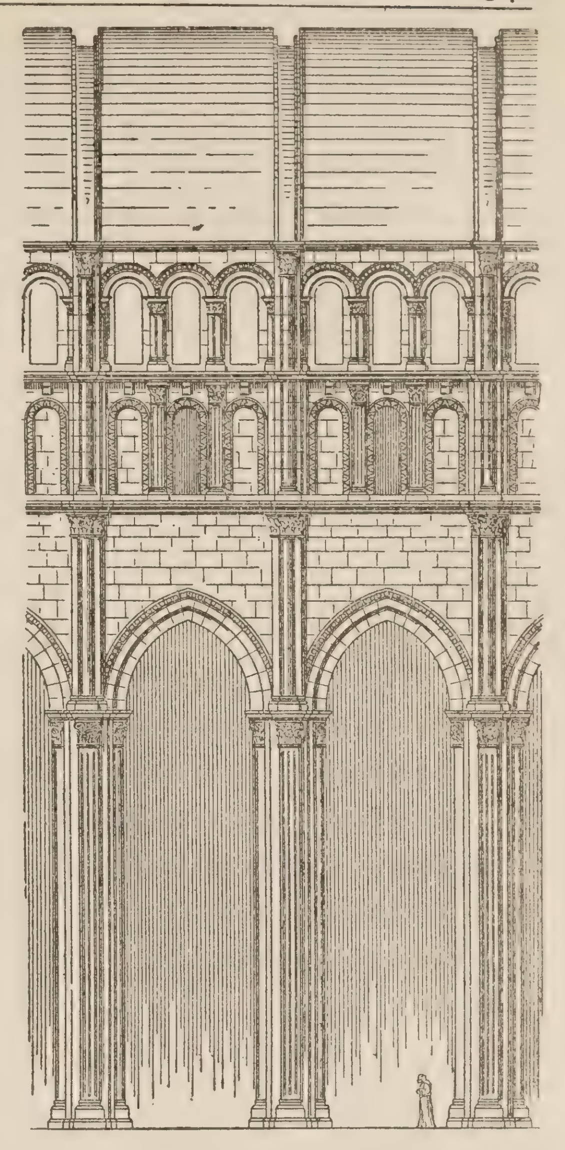
gotisch, d. h. irrational, gewollt war (Abb. 12 und 13).

Diese Beobachtung läßt sich aber auch geschichtlich stützen. Es ist außerordentlich bedauerlich, daß wir nicht wissen, wie die Kirche aussah, die der hier besprochenen in Cluny unmittelbar vorausging, die Kirche, die im Jahre 1087 begonnen und 1107 vollendet wurde. Da wir sie nicht kennen, müssen wir uns an Cluniazenserkirchen außerhalb Burgunds halten.

Da finden wir zunächst überall jene Steigerung der Höhe im mittleren Innenraum des Langhauses, und zwar bemerkenswerter Weise überall als eine Neuerung gegenüber dem Herkommen in den Landschaften, in denen diese Kirchen entstehen. St. Peter und Paul in Hirsau hat im Mittelschiff noch ein Raumverhältnis von etwa 1 : 2, Alpirsbach schon 8 : 19. In Sachsen hat Paulinzella 7,8 : 17,8; in Bayern Prüfening 7 : 15. Auch in der Normandie, deren Kirchen die Einwirkung Clunys auch in anderen Stücken verraten, steigt die Höhe an: St. Etienne in Caen (die flachgedeckte Kirche) zeigt ein rundes Verhältnis von 10 : 22 Metern, und Jumièges sogar 10 : 25 (Abb. 14 und 15).

Aber nicht nur diese Steigerung der Höhe ist cluniazensisch, ebenso ist es die Tatsache, daß diese Kirchen überall den Richtungscharakter der altchristlichen Basilika wieder herstellen, auch da, wo die Doppelchörigkeit landesüblich geworden war (Abb. 16). Die zweitürmige Westfront mit Eingangshalle, womöglich auch noch eine Vorkirche, ist das Übliche. Und daß der Orden von Cluny in seiner großen Zeit diese Anlage geradezu forderte, das wissen wir aus den Konstitutionen, die zunächst zur Regelung der Liturgie, indirekt aber geradezu als Vorschriften für Anlage und Bau der Cluniazenserklosterkirchen abgefaßt und ver-

breitet worden sind.[1]) Diese Konstitutionen verlangen die Vorkirche (Galiläa), und es kann kein Zweifel bestehen, daß sie sehr häufig mit einer zweitürmigen Eingangsfront verbunden war (vielleicht gehört schon Limburg i. d. Haardt hierher, jedenfalls Hirsau, Paulinzella, Breitenau, die Kirchen der Normandie — freilich ohne Galiläa —, Romainmôtier, Paray-le-Monial und Farfa). Diese Cluniazenserkirchen brachten also der Raum- und Massengruppierung der Kirchen der ottonischen Zeit gegenüber eine Wiedererneuerung der altchristlichen Kirchenanlage: sie stehen zwischen der altchristlichen Basilika und der gotischen Kathedrale mitten inne.


Abb. 13. Cluny, Ehemal. Abteikirche. System.

Es ist nun aber überaus wichtig, daß diese Strömung, die in der altchristlichen Basilika, in der Cluniazenserkirche und in der gotischen Kathedrale ihren gewaltigen monumentalen Ausdruck gefunden hat, nicht die einzige schöpferische geistige Strömung des Mittelalters ist, sondern daß, mit ihr wechselnd, noch eine andere Strömung lebendig ist, die in der Kirchenbaukunst der karolingisch-ottonischen Zeit und nachher wieder im Spätromanismus nicht minder eindrucksvolle Denkmäler geschaffen hat. Sie geht sichtlich auf rationale Raumgestaltung im Inneren und auf bildhafte, ja malerische Massengruppierung im Äußeren aus. Es ist nicht zu übersehen, daß z. B. auch in Deutschland die Welle der Cluniazenser-Baubewegung verebbt, und daß überall eine Reaktion eintritt, die wieder zu den Idealen der ottonischen Baukunst zurückzulenken scheint. So können wir beobachten, daß in Sachsen die Proportion des lichten Innenraumes wieder auf 1 : 2 und noch weiter sinkt, ja daß die Kirchen immer weiträumiger werden noch in einer Zeit, die

1) Vgl. Mettler, Die zweite Kirche in Cluny und die Kirchen in Hirsau nach den „Gewohnheiten" des 11. Jahrhunderts. Ztschr. f. d. Gesch. der Architektur III. 1910. S. 273 und IV. 1911. S. 1.

die Gotik schon kannte, wie man aus der Verwertung einzelner Elemente des gotischen Systems feststellen kann. Ganz ebenso steht es in Westfalen.

Am Rhein zeigt die Baugeschichte der großen mittelrheinischen Dome denselben Vorgang. Der Dom zu Speier ist keine doppelchörige Kirche, sondern hat im Westen eine dreitürmige Vorlage mit Eingangshalle und mächtigem Prachtportal in der Mitte. Im Inneren waren in dem Bau, der wohl schon etwa 1065 vollendet wurde, alle Pfeiler gleich, und zwar einfach viereckig. Über den Kämpfern setzten sie sich in voller Breite als flache Wandvorlagen nach oben fort, während die Wandfläche selber über den Bogen etwas zurücktrat. Die breiten Wandvorlagen waren oben über den Fenstern durch Wandbogen verbunden, und vor den Pfeilern stiegen schlanke Halbsäulen auf, die oben ebenfalls Wandbogen trugen. So entstand ein Nischensystem über den Arkaden, das die Fenster mit doppelten Bogen konzentrisch umschloß. Der ganze Aufbau erhielt dadurch eine außerordentliche Schlankheit, zumal die Pfeiler dicht gereiht einander folgen. Das Auge wird energisch emporgezogen, kommt aber oben nicht zur Ruhe. Die Bogenfolge wie die Fensterreihe und ebenso weiter unten ein Gesims und die Pfeilerkämpfer leiten es vorwärts in die Tiefe zum Hochaltar, der in der Vierung, höchstwahrscheinlich unter einer Kuppel, zum zentralen Sammelpunkt aller Raumströme wird. Ganz unverkennbar stellt sich diese Anlage ihrem Geiste nach auf die Seite der Cluniazenserkirchen, und man darf wohl daran erinnern, daß ihr Bauherr, Heinrich III., der Cluniazenser-Klosterreform innerlich zugetan war. Auch hier vereinigt sich mit dem ausgesprochenen Richtungscharakter die Betonung der Höhe, das leichte Aufsteigen des ganzen Aufbaues, also doch gewiß ein Element werdender Gotik, ganz gleichviel, ob das System des Aufbaues in Beziehung zur Decke trat oder nicht.

Wieder ist es sehr lehrreich zu beobachten, daß man am Rhein auf diesem Wege nicht weiterging. Der Baumeister der Ostteile des Wormser Domes hat zwar in dem ersten nördlichen Doppeljoch des Langhauses etwas Ähnliches versucht, aber seine Nachfolger haben sehr entschieden mit diesem Ansatze gebrochen. Sie führen über der Arkade ein Gesims ein, das alle Vorlagen umzieht, während das Blendnischensystem, das auch hier die Fenster umrahmt, erst oberhalb dieses Gesimses beginnen darf und in seiner Durchbildung in den jüngeren westlichen Jochen immer stärker die Horizontale betont (vgl. Abb. 21 und 22).

Die Wendung vom cluniazensisch Hochgehenden zum bildhaft Breitgelagerten läßt sich auch an zwei elsäßischen Kirchenfassaden sehr deutlich zeigen. Der Ostbau der Klosterkirche zu Murbach steigt mit wundervoller Leichtigkeit auf. Wie sich im Aufbau immer ein Teil über den anderen emporhebt, und wie dies Wachsen durch die schlanken Wand-

blendensysteme noch sinnfälliger gemacht wird, wie die Aufwärtsbewegung der Massen von den Türmen aufgenommen und endlich zum Ausklang gebracht wird, das ist von unübertroffener Schönheit. Stellen wir daneben die Fassade von Maursmünster. Hier ist alles gelagert und beruhigt. Die Horizontale herrscht; Farbe, Licht und Schatten und das kräftige Relief der auch in die Tiefe prachtvoll abgestuften Baukörper schaffen eine völlig bildhafte Wirkung, die durch die feine Steinarbeit bis in die letzte Einzelheit hinein interessant gestaltet wird (Abb. 17 und 18).

Und betrachten wir schließlich noch einen ausgesprochenen spätromanischen Bau am Rhein, wie etwa die Apostelkirche in Köln, so ist ja ganz offenbar, daß ebenso die Raumgruppierung der ganzen Anlage (man beachte das kurze Langhaus), die herrliche Weiträumigkeit des klargegliederten Ostbaues, wie das wundervolle Bild, das die Kirche von Osten bietet, weitab von aller Gotik führen, ja ihr ganz und gar entgegengesetzt sind (Abb. 19 und 20).

Ich habe vorhin gesagt, daß der deutsche Spätromanismus mit diesen Tendenzen wieder aufnimmt, was schon die karolingisch-ottonische Baukunst begonnen hatte, und es ergibt sich somit, daß neben der Strömung, die zur Gotik führt, in der abendländischen Baukunst eine andere hergeht, die ganz offenbar rational gerichteten Zielen zustrebt, die denen der Renaissancebaukunst innerlich verwandt sind. Fassen wir den Gegensatz der beiden Strömungen etwas tiefer, so werden wir nunmehr sagen dürfen: es gibt zwei Möglichkeiten des Verhaltens zu Welt und Wirklichkeit. Es gibt Zeiten, Völker, Einzelne, die diese Wirklichkeit anerkennen, ihre Schönheit empfinden, sie geistig sich zu eigen zu machen suchen. Demgemäß gibt es auch eine Kunst, die diese Wirklichkeit zu gestalten unternimmt und damit für ihr Teil dasselbe leistet, was die Wissenschaft auf ihrem Boden anstrebt. Aber es gibt wiederum Zeiten, Völker, Einzelne, denen die Wirklichkeit nichts sagt, die sich vielmehr von ihr abgestoßen fühlen, denen die Stimmen und Gesichte des inneren Erlebens viel wichtiger sind, als alles, was diese arme Welt ihnen bieten kann. Und so gibt es denn auch eine Kunst, die das Erlebnis der Seele zu gestalten unternimmt: ihr wird das Kunstwerk höchstens ein Gleichnis, niemals ein Abbild der Wirklichkeit und ihrer Erscheinungsweise sein. Die Anlage zu beiden Möglichkeiten ist offenbar zu allen Zeiten und bei allen Völkern da. Aber welche Anlage sich entfalten darf, das hängt von der allgemeinen geistigen Lage der Zeit oder des Volkes ab. Im Mittelalter ist der Einzelne so stark gebunden an die geistige Strömung seiner Zeit und seiner Umgebung, daß die beiden Anlagen nur im Wechsel länger andauernder und weitere Gebiete beherrschender Strömungen zu

Worte kommen. Je mehr wir uns der Neuzeit nähern, um so rascher wird das Tempo des Wechsels. Zu Anfang des 15. Jahrhunderts wechseln in der deutschen Malerei die beiden Strömungen generationenweise, d. h. von 30 zu 30 Jahren. Und zu Anfang des 16. Jahrhunderts steht neben Albrecht Dürer Matthias Grünewald.

Aber zurück endlich noch einmal nach Burgund. Von den Beobachtungen aus, die wir unterdessen gemacht haben, läßt sich nun sagen: der Übergang von jener älteren Architektur, die wir als werdende Gotik bezeichnet haben, zur antikischen der jüngeren burgundischen Schule ist der Übergang von jener weltabgewandten geistigen und künstlerischen Strömung zu einer der Welt zugewandten. Zweifellos war Cluny der Führer jener ersten Strömung. Daß wir das nicht noch bestimmter nachweisen können, daran ist der Untergang der älteren Kirchen des Klosters, von denen wir nichts Genaueres mehr wissen, schuld. Aber auch noch in dem letzten Bau des gewaltigen Klosters lebt ein Hauch vom Geist werdender Gotik fort. Man vermochte hier nicht, sich sofort entschieden und rückhaltlos der neuen Strömung hinzugeben. Daß man aber doch das antikische System aufnahm, das ist ein Beweis dafür, daß die schöpferische Kraft jener älteren Strömung versiegt war. Cluny war verweltlicht, seine große Zeit war vorüber. Und so siegte denn in Burgund, ganz so, wie drüben am Rhein und noch entschiedener in den südlichen Landschaften Frankreichs, jene andere weltliche Strömung, die nicht nur den Formenapparat der römischen Antike, sondern auch ihren Geist, die Festigkeit des Wandabschlusses und den rational bewältigten Raum annahm. Der Übergang von werdender Gotik zur Antike ist der Niederschlag einer geistesgeschichtlichen Bewegung, deren Bedeutung weit über die Grenzen von Burgund hinausreicht.



Abb. 1. Anzy-le-Duc



Abb. 3. Gourdon, Perspektive

Abb. 2. Gourdon, System



Abb. 4. Autun, Kathedrale



Abb. 5. Autun, Porte d'Arroux



Abb. 8. Amiens, Kathedrale

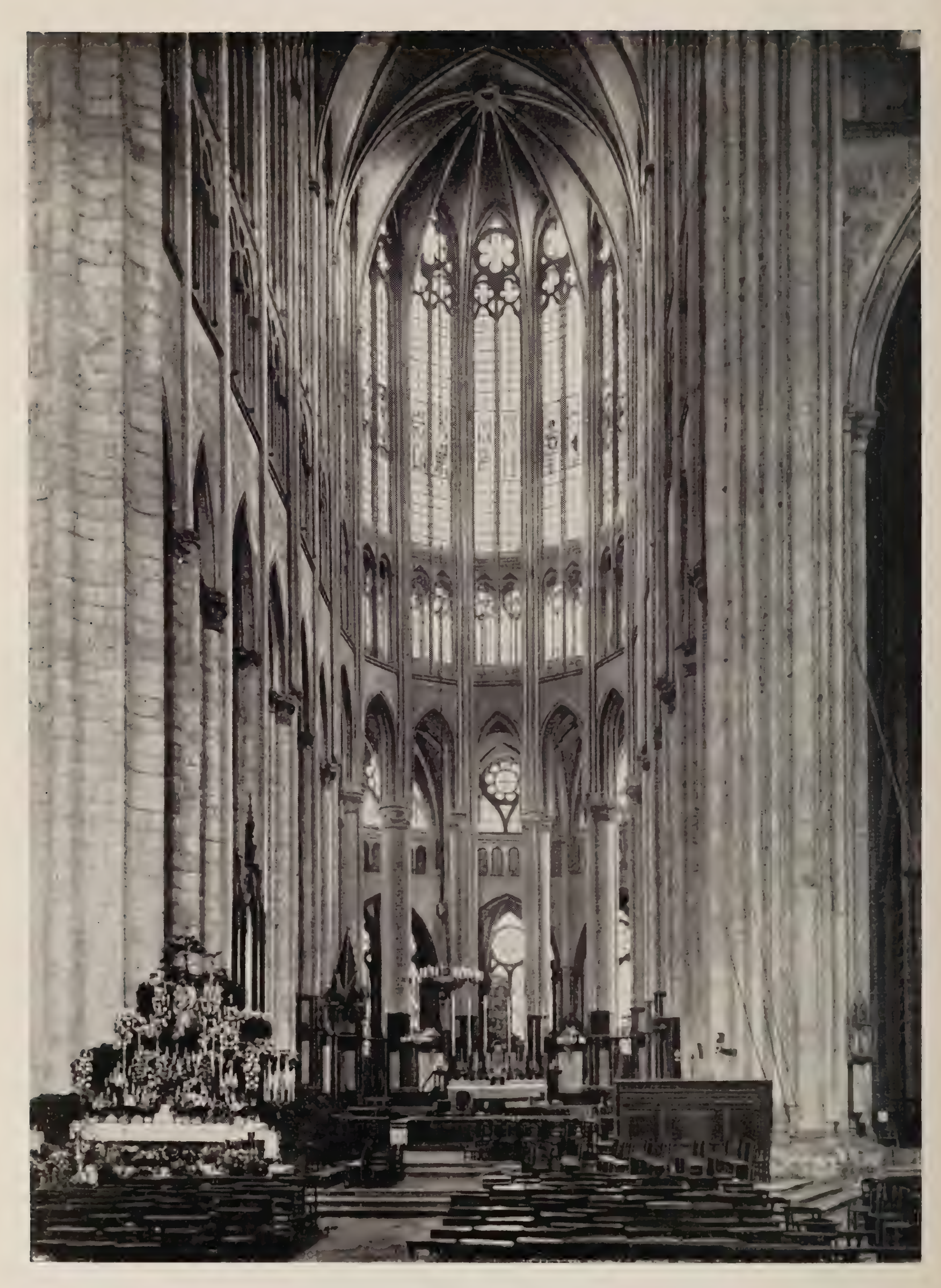


Abb. 9. Beauvais, Kathedrale. Chor



Abb. 10. Rom, S. Paolo



Abb. 11. Florenz, Pazzi-Kapelle



Abb. 14. Alpirsbach

Abb. 15 und 16. Paulinzella



Abb. 17. Maursmünster





Abb. 18. Murbach. Chor



Abb. 19. Köln, Apostelkirche. Chor



Abb. 20. Köln, Apostelkirche. Ost-Ansicht

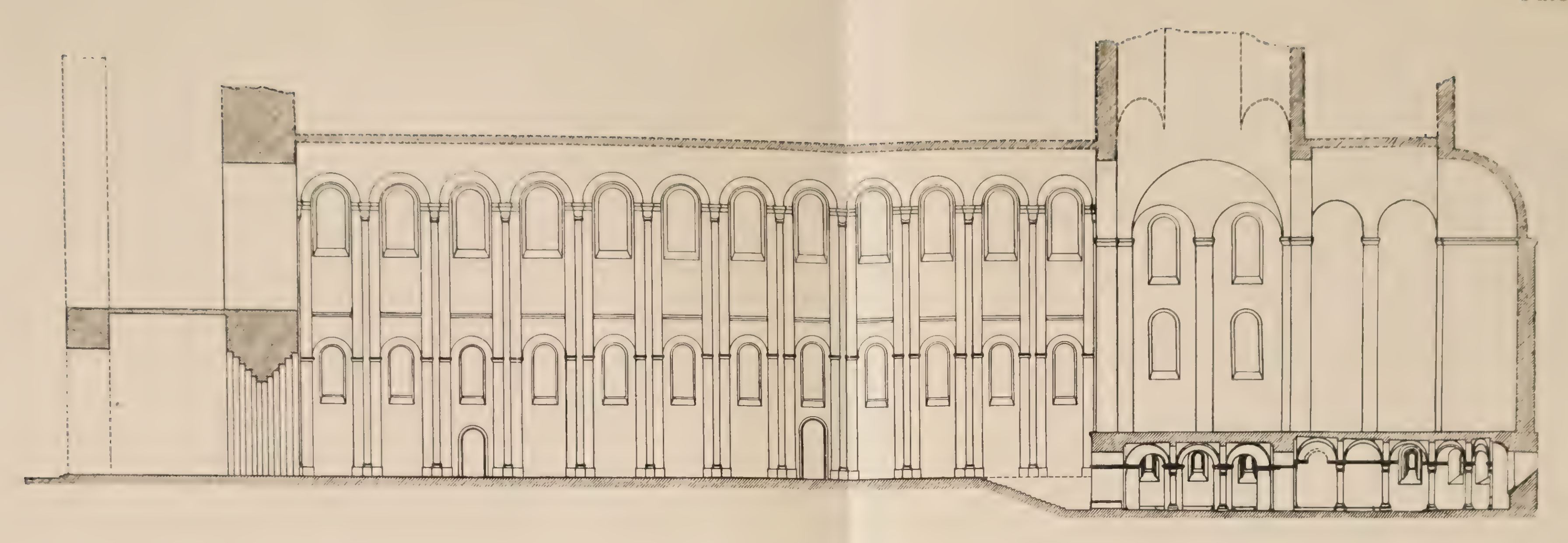


Abb. 21. Dom zu Speier, urspr. Zustand

aufgen. u gez. v. M Schnabel

Abb. 22. Dom zu Worms, System der Südseite



PERSONEN- UND SACHVERZEICHNIS

Von Gertrud Bing.



